Konrad Utz
Marly Carvalho Soares
Organizadores

A Noiva do Espírito:
Natureza em Hegel

ediPUCRS

Konrad Utz
Marly Carvalho Soares
Organizadores

A Noiva do Espírito:
Natureza em Hegel

ediPUCRS

Konrad Utz
Marly Carvalho Soares
Organizadores

A Noiva do Espírito

Natureza em Hegel

ediPUCRS
Porto Alegre
2010



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

Konrad Utz
Marly Carvalho Soares
Organizadores

A Noiva do Espírito

Natureza em Hegel

Contribuições ao V Congresso Internacional da Sociedade Hegel Brasileira












Porto Alegre
2010

CAPA Rodrigo Valls

REVISÃO DE TEXTO Rafael Saraiva

EDITORAÇÃO ELETRÔNICA Gabriela Viale Pereira e Rodrigo Valls



EDIPUCRS – Editora Universitária da PUCRS
Av. Ipiranga, 6681 – Prédio 33
Caixa Postal 1429 – CEP 90619-900
Porto Alegre – RS – Brasil
Fone/fax: (51) 3320 3711
e-mail: edipucrs@pucrs.br - www.pucrs.br/edipucrs.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

N784 A noiva do espírito : natureza em Hegel [recurso eletrônico] / Konrad Utz, Marly Carvalho Soares, organizadores. – Dados eletrônicos. – Porto Alegre : EDIPUCRS, 2010.
592 p.

Sistema requerido: Adobe Acrobat Reader
Modo de Acesso: <http://www.pucrs.br/orgaos/edipucrs/>
Contribuições ao V Congresso Internacional da Sociedade Hegel Brasileira.
ISBN 978-85-397-0061-5 (on-line)

1. Filosofia Alemã. 2. Filosofia da Natureza. 3. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich - Crítica e Interpretação. I. Utz, Konrad. II. Soares, Marly Carvalho.

CDD 193

Ficha Catalográfica elaborada pelo Setor de Tratamento da Informação da BC-PUCRS.

Sumário

INTRODUÇÃO

Natureza em Hegel

A Filosofia da Natureza, até hoje, é a parte menos trabalhada do sistema de Hegel. Certamente existem razões legítimas para essa negligência. O juízo dos cientistas naturais sobre as doutrinas especulativas da natureza dos Idealistas Alemães é devastador. O grande químico alemão, Justus Liebig, chama tais doutrinas de a "morte negra do século", por terem atrasado o progresso das ciências naturais na Alemanha por mais de 50 anos. As teorias de Hegel sobre a natureza sofreram recusa quase unânime na segunda metade do século 19, o que contribuiu em grande parte para desacreditar seu sistema como um todo, a ponto de, por algum tempo, ele quase cair no esquecimento. A mesma aversão continuou atuando até a Filosofia Analítica no século 20.

Quem, hoje, quiser re-introduzir a Filosofia Hegeliana da Natureza ao discurso filosófico precisará fazê-lo com muito cuidado e com olhar crítico. Porém, várias publicações dos últimos anos evidenciam que, sob essas condições, as reflexões de Hegel sobre a natureza podem contribuir substancialmente não apenas para o entendimento de sua filosofia como um todo, como inclusive para à compreensão sistemática das questões discutidas no discurso atual. Além disso, os resultados das ciências naturais no século passado parecem permitir uma visão da natureza que é mais favorável às ideias fundamentais de Hegel que a anterior física newtoniana mecanicista. Pesquisadores, como D. Wandschneider e V. Hösle, argumentam que, com respeito a aspectos fundamentais da Teoria da Relatividade, bem como da Teoria Quântica, Hegel estava certo sem querer alegar que ele próprio tenha previsto estes resultados num sentido mais estrito. Vários biólogos defendem que o conceito da vida seja irredutível à conceitos mecanicistas da Natureza e querem compreendê-la como estrutura da autorreferência; e físicos, junto com outros cientistas naturais, discutem temáticas como emergentismo e irredutibilidade, discussões essas que podem ser relacionadas aos conceitos de Hegel e à sua compreensão dialética da realidade. Por fim, podemos mencionar a ideia da evolução cósmica que a ciência natural revalidou no século 20. A explicação da sequência causal do Big Bang

até a formação do espírito ainda mostra grandes lacunas no início e no final. Mas o programa hegeliano de um desenvolvimento único dos fenômenos naturais até o nascimento da mente tornou-se opinião comum, mesmo que (ainda) não em sua forma dialético-conceitual.

Existem três desafios fundamentais para quem quiser pesquisar a Filosofia da Natureza de Hegel hoje. O primeiro é histórico-hermenêutico: é preciso adquirir um entendimento adequado dos textos que, muitas vezes, são bastante intricados, para, depois, situá-los no contexto da filosofia e das ciências naturais de sua época. Juntamente com isso, deve-se avaliar criticamente as teses de Hegel, tanto sob o ponto de vista do conhecimento de sua época quanto do nosso, atualmente. Um outro desafio é esclarecer a significância imanente da Filosofia da Natureza de Hegel para o resto de seu sistema. Esperam-se elucidações sobre questões detalhadas de outras partes do sistema (p.ex. sobre a família e a sexualidade e o Sistema das Necessidades na Filosofia do Direito; sobre o espaço, o tempo e a teoria da luz no contexto da Estética e sobre o tempo e a teleologia na Filosofia da História), tanto como uma compreensão aprofundada e enriquecida do pensamento hegeliano como um todo. Por fim, dever-se-ia examinar de que modo e até que ponto podemos, hoje, sob os critérios do discurso filosófico e científico atual, desenvolver uma Filosofia da Natureza a partir de Hegel. Este é o mais difícil e o mais arriscado dos desafios. Mas, enquanto a filosofia permanece fiel à sua pretensão original de buscar a verdade como um todo, ela não poderá excluir de suas investigações aquele âmbito da realidade, referente ao qual, nos dois séculos passados, ela tinha poucos sucessos e grandes fracassos: a natureza.

Um bom número de publicações a partir de 1970, e mais ainda nos últimos quinze anos, avançou consideravelmente a pesquisa em todos os três pontos referidos. As contribuições a este livro visam apresentar alguns destes resultados ao público científico brasileiro e abrir o debate sobre a temática que ainda é pouco pesquisada no país.

Prof. Dr. Konrad Utz (UFC)
1° Secretário da SHB

Agradecimentos

Agradecemos à Secretaria de Cultura do Estado do Ceará pelo apoio à publicação deste livro. Pelo apoio à realização do V Congresso internacional da SHB, agradecemos, em primeiro lugar, ao GT-Hegel do Ceará, um grupo de estudiosos existente na UECE, sob a coordenação da Profa. Dra. Marly Carvalho Soares, e aos estudantes da UFC que, juntos, formaram o grupo de organização do V Congresso Internacional da SHB. Todos eles, desde o começo de 2008, investiram muitas horas de trabalho gratuito para fazer este evento um sucesso. Agradecemos à Secretaria da Cultura do Estado do Ceará com seu Secretário, Professor Francisco Auto Filho pelo apoio recebido, pela disposição do Teatro José de Alencar para a abertura do evento e pela organização do programa musical na abertura. Agradecemos também à CAPES, à FUNCAP (Fundação Cearense de Apoio à Pesquisa) e ao DAAD (Alemanha) por seu apoio. Agradecemos à FCPC (Fundação Cearense de Pesquisa e Cultura) pela adiministração de nossas verbas e à UFC (Universidade Federal do Ceará) e à UECE (Universidade Estadual do Ceará) pelo apoio na divulgação do evento. Agradecemos ao consul honorário da Alemanha em Fortaleza, Sr. Dieter Gerding, por sua presença na abertura e pelo coquetel depois da conferência inaugural e à Horizonte Têxtil LTDA pelo tecido para as bolsas do congresso. Os organizadores agradecem profundamente aos membros da Sociedade Hegel Brasileira que, com seu trabalho, contribuiram a nosso evento, principalmente aos demais membros da sua direitoria atual e a todos que traduziram as conferências. Agradecemos aos organizadores do congresso anterior por seus conselhos e a todos que ajudaram a divulgar nosso congresso. Agradecemos ao Ponta Mar Hotel, à gráfica e editora Tecnograf e à Baltec Comércio e Serviços em Sistemas Eletrônicos por sua colaboração. Agradecemos aos músicos que contribuem a nosso evento, a Orquestra de Câmera Eleazar de Carvalho com seu Maestro Paulo Leniuson e aos grupos Bruzundangas, Fulô de Araçá, Glauber H., Joyce Custódio, Miolo de Pote, Trio Nordestino e Vitor Leão.

Os organizadores

Alocução na Abertura do Congresso

Prof. Dr. Konrad Utz, 1º secretário da SHB
organizador principal do V Congresso Internacional da SHB

Excelentíssimo Sr. Professor Francisco Auto Filho, excelentíssimo Sr. Dieter Gerding, excelentíssimo Sr. Prof. Dr. Gil de Aquino Farias, excelentíssimo Sr. Prof. Dr. José Jackson Coelho Sampaio, estimados colegas, caros amigos hegelianos:

É com grande prazer que estou dando as boas vindas a todos vocês, no V Congresso Internacional da Sociedade Hegel Brasileira. Nossa temática será: A Noiva do Espírito: Natureza em Hegel. E, de fato, o lugar não poderia ser melhor para este evento: na natureza suave e acolhedora da zona litoral do Nordeste, com seu sol forte, seus ventos agradáveis, seus mares agitados e suas praias lindíssimas. No meio do povo nordestino com seu espírito vivo e alegre, com seu jeito caloroso, amigável e hospitaleiro, com seu amor pela terra e sua dedicação às ciências naturais. E, por fim, neste teatro, na casa nobre da cidade, erigida para cultivar as artes, nas quais o homem reúne os dois aspectos de sua existência: natureza e espírito.

Estamos aqui para celebrar o grande pensador do fim da modernidade que pretendeu superar o abismo insuperável aberto por Descartes no começo da modernidade. Lá onde Descartes conhece apenas as coisas extensas com seu comportamento mecânico por um lado e, separado disso, as coisas pensantes por outro, Hegel concebe uma interpretação dos dois lados. O espírito não vem de fora da natureza. Ele emerge dela, quando a natureza se desenvolve desde suas formas mais simples até as estruturas mais e mais complexas, até a vida e, finalmente, até a alma natural. Dessa ergue-se o espírito, por tomar conhecimento de si mesmo. O espírito eleva-se sobre o meramente natural, ele transforma a natureza, ele a suprassume. Mas ele não faz isso de uma maneira violenta, utilitária. Ele não precisa violar a Natureza, pois a Natureza não é nada alheia para ele. Ela, de certa forma, não é outra coisa que ele. O espírito não é uma coisa adicional à natureza ou vice versa. Ele é outra forma da natureza ser, uma

estrutura pela qual o natural chega a autoformar-se e autopensar-se, e por meio disso, deixa de ser simplesmente natural. Destarte, o espírito que chegou a sua verdadeira autocompreensão compreende a Natureza não mais como inimiga poderosa e perigosa, como nos tempos antigos, nem como material de consumo como em nossos tempos. O espírito hegeliano depara-se com a Natureza como noiva, como Hegel diz na nota ao parágrafo 246 de sua Enciclopédia. Ele olha para ela com carinho, com responsabilidade e na consciência de um laço profundo e inalterável que o une a ela. Não há, em Hegel, Espírito sem Natureza. O idealismo hegeliano pode ser criticado por suas pretensões demasiado ousadas. Mas ele nunca perde a ligação à base simples e robusta da realidade, da qual a ideia se elevou.

De fato, parece que chegou o tempo de repensar a Filosofia da Natureza de Hegel, não obstante seus muitos erros nos detalhes que a ciência natural do sec. 19 detectou e tanto censurou. Chegou, como evidenciam muitos trabalhos filosóficos dos últimos anos, o tempo para superar as visões mecanicistas, fisicalistas e reducionistas do físico e de enfrentar de novo aquele antigo desafio do pensar que se articulou em toda filosofia, o desafio de pensar o todo, o todo da natureza, o todo do espírito e o todo de ambos. Pois, diz Hegel, apenas o Todo é o Verdadeiro.

Espero que nosso congresso contribua um pouquinho para que essa busca intelectual possa efetivar-se. Como já disse, hoje estamos, antes de tudo, celebrando Hegel como um dos maiores Filósofos e, hoje em dia, depois de quase 200 anos, talvez já possamos dizer isso novamente, como um dos maiores pensadores da natureza como um todo. A partir de amanhã, ao mais tardar, talvez já hoje à noite, não vamos mais apenas celebrar. Vamos avaliar, vamos criticar, vamos duvidar, repensar, discutir e vamos reconstruir nossa compreensão de natureza e do espírito a partir de Hegel.

É nosso grande orgulho e nossa alegria termos conseguido trazer aqui alguns dos pesquisadores mais conhecidos da área, tanto brasileiros quanto estrangeiros. A estes especialmente quero dar minhas boas vindas neste momento. Estamos muito contentes porque, além disso, recebemos mais de 80 comunicações de alto nível para contribuir para nosso congresso. Com tanta força intelectual concentrada neste local, nosso evento está destinado a tornar-se

um sucesso, independentemente de nossa organização ou quaisquer circunstâncias externas.

Mesmo assim, evidentemente, nós nos esforçamos para que tais circunstâncias sejam as mais propícias para a realização do trabalho científico. Em algum ponto ou outro falhamos e falharemos, como é inevitável num evento de tamanho porte. Por isso, peço desculpas. Mas podem ter certeza de que todos os envolvidos na organização deram e darão o melhor que puderem para tornar este um evento frutífero para vocês.

Aqui quero lembrar, antes de tudo, o GT-Hegel do Ceará, um grupo de estudiosos existente na UECE, sob a coordenação da Profa. Dra. Marly Carvalho Soares, e os estudantes da UFC que, juntos, formaram o grupo de organização do V Congresso Internacional da SHB. Todos eles, desde o começo de 2008, investiram voluntariamente muitas horas de trabalho para tornar este evento um sucesso.

Expressamos nossos mais sinceros agradecimentos à Secretaria da Cultura do Estado do Ceará e a seu Secretário, Professor Francisco Auto Filho pelo apoio recebido, pela liberação do Teatro José de Alencar para a abertura do evento e pela organização do programa musical da abertura. Agradecemos também à CAPES, à FUNCAP (Fundação Cearense de Apoio à Pesquisa) e ao DAAD (Alemanha) por seu apoio. Agradecemos à FCPC (Fundação Cearense de Pesquisa e Cultura) pela adiministração de nossas verbas e à UFC (Universidade Federal do Ceará) e à UECE (Universidade Estadual do Ceará) pelo apoio na divulgação do evento. Agradecemos ao consul honorário da Alemanha em Fortaleza, Sr. Dieter Gerding, por sua presença na abertura e pelo coquetel depois da conferência inaugural e à Horizonte Têxtil LTDA pelo tecido para as bolsas do congresso.

Os organizadores agradecem profundamente aos membros da Sociedade Hegel Brasileira que, com seu trabalho, contribuiram para nosso evento, principalmente aos demais membros da sua diretoria atual e a todos que traduziram as conferências. Agradecemos aos organizadores do congresso anterior por seus conselhos e a todos que ajudaram a divulgar nosso congresso.

Agradecemos ao Ponta Mar Hotel, à gráfica e editora Tecnograf e à Baltec Comércio e Serviços em Sistemas Eletrônicos por sua colaboração.

Agradecemos aos músicos que contribuíram para o nosso evento, a Orquestra de Câmera Eleazar de Carvalho e a seu Maestro Paulo Leniuson e aos grupos Bruzundangas, Fulô de Araçá, Glauber H., Joyce Custódio, Miolo de Pote, Trio Nordestino e Vitor Leão.

Desejamos a todos um evento agradável, instigante e frutífero.

Muito obrigado.

NATUREZA, FILOSOFIA E CIÊNCIA

Princípio lógico universal e subsidiário como estruturante da natureza hegeliana

Prof. Dr. Agemir Bavaresco
(PUCRS/Porto Alegre)
abavaresco@pucrs.br

Resumo: O objetivo do trabalho é analisar a relação entre natureza e Ideia lógica ou entre a Ciência da Lógica e a Filosofia da Natureza em Hegel, a qual pode ser descrita assim: a Ideia lógica não se converte imediatamente em vida, pois o estágio da natureza começa pela imediatidade do puro ser de espaço (Ser); passa, depois, pelas fases da Mecânica (o sistema planetário), da Física e dos processos químicos (Essência); e, finalmente, pela Física Orgânica, ou seja, a terra como um organismo e a vida orgânica (Conceito). Cada 'degrau' passa para o seguinte de um modo semelhante àquele das categorias da Lógica. Ora, a vida é um princípio universal para a seção da Física Orgânica da Filosofia da Natureza. De um lado, esse princípio é, enquanto o momento da universalidade, o que permanece um indispensável componente concreto da exposição teleológica do conceito de vida. E, de outro, o conceito de vida assume uma função de princípio subsidiário para a complexa exposição da esfera particular da Filosofia da Natureza: a Física Orgânica. Então, como se determina a natureza no princípio universal e no princípio subsidiário nas várias formas de vida? Em síntese, a Filosofia hegeliana da natureza compreende a 'evolução' da natureza, desde a indeterminidade do espaço até a vida e o espírito, como um processo unitário. Pode-se afirmar que há um princípio evolutivo ascendente, em que o desenvolvimento não é apenas linear, mas, ao mesmo tempo, dialético, sendo que a terceira parte sempre é a suprassunção das duas primeiras.

Palavras-Chave: Filosofia da Natureza, Princípio Lógico, Ideia de Vida, Hegel.

Abstract: *The objective of the work is to analyse the relation between nature and logical Idea or between the Science of the Logic and the Philosophy of the Nature in Hegel, which can be thus described: The logical Idea is not converted immediately in life, because the stage of nature begins with the immediacy of pure being in space (Being); it passes, then, the phases of the mechanics (the planetary system), of the physics and of the chemical processes (Essence); and, finally, for the organic physics, in other words, the earth as an organism and the organic life (Concept). Each 'step' passes to the next of a similar way to that of the categories of the Logic. Now,*

the life is a universal principle for the section of the Organic Physics of the Philosophy of the Nature. On the one hand, this principle is, as the moment of the universality, which remains an essential concrete component of the teleological exposition of the concept of life. And, on the other, the concept of life assumes a function of subsidiary principle for the complex exposition of the particular sphere of the Philosophy of the Nature: The Organic Physics. Then, how is determined the nature in the universal principle and the subsidiary principle in some forms of life? In summary, the Hegelian philosophy of nature includes the 'evolution' of nature, since the indeterminacy of space to the life and spirit, as a unitary process. We can say that there is an evolutionary principle ascending in which the development is not just linear, but, at the same time, dialectical, and the third part is always the supersession of the first two.

Keywords: *Philosophy of Nature, Logic Principle, Idea of Life, Hegel.*

Hegel toma posição face à ciência de seu tempo. Ele aceita aquilo que se debatia sobre a ciência natural, porém, sente-se insatisfeito e, por isso, elabora um novo conceito de natureza. Uma das categorias fundamentais da natureza é a exterioridade, no sentido de dispersão radical. Porém, a natureza é governada por uma tendência de reunificação. Da Mecânica à Física Orgânica, passando pela física, a natureza ganha, de fato, em racionalidade e em autonomia, sem, no entanto, suprassumir sua exterioridade. Então, porque ler hoje a filosofia hegeliana da natureza? Tem ela, ainda, alguma coisa a nos dizer?[1]

[1] GILLES MARMASSE, La Philosophie de la Nature dans l'Encyclopédie de Hegel, Paris : Archives de Philosophie, tomo 66, 2, 2003, p. 211-236.

I. Princípio Lógico Universal e Subsidiário na *Ciência da Lógica*: Ideia Absoluta[2] e Ideia de Vida[3]

Para fazermos a análise do princípio lógico universal (Ideia absoluta) e subsidiário (Ideia de vida) da *Ciência da Lógica,* vamos nos apoiar na estratégia argumentativa de Michael Quante que utilizou esse método para analisar a *Filosofia do Direito*. Nós queremos usar da mesma estratégia para analisar a *Filosofia da Natureza*. Por isso, em primeiro lugar, apresentamos os dois princípios acima mencionados em seu desenvolvimento na *Ciência da Lógica*, para, depois, fazer a descrição dos mesmos princípios na *Filosofia da Natureza*.

Michael Quante[4] elabora uma proposta interpretativa da *Filosofia do Direito* de Hegel, a partir dos conceitos de personalidade e pessoa. Estes dois conceitos têm uma dupla função: ser um princípio universal e ser um princípio subsidiário.

a) Primeiramente, a personalidade da vontade representa o princípio universal para legitimar os direitos. Trata-se de uma análise teleológica interna das várias formas da vontade assumir os momentos do Direito. Esse princípio tem a função de organizar o desenvolvimento do conceito de vontade livre, justificar e legitimar as várias formas de direito.

---

[2] Por Ideia absoluta Hegel entende: “A Ideia, como unidade da Ideia subjetiva e da objetiva, é o conceito da Ideia, para o qual a Ideia como tal é o objetivo; para o qual o objeto é ela: um objeto em que vieram reunir-se todas as determinações. Essa unidade é, pois, a verdade toda e absoluta, a Ideia que se pensa a si mesma, e decerto aqui, enquanto Ideia pensante, enquanto Ideia lógica” (CL, 366). A Ideia absoluta é este princípio universal lógico que se efetiva através de um conceito. Notemos que Hegel procede à revisão do conceito de incondicionado: “O que é incondicionado não está inteiramente desprovido de condições, mas suprassume aquelas condições que possui. Assim, o mundo é um processo, cada fase do qual condiciona a fase seguinte, mas é suprassumida por esta. De suas principais fases, por exemplo, a Ideia lógica condiciona a natureza, a qual por sua vez condiciona o espírito, que então condiciona a Ideia lógica; o mundo é um círculo de condições sucessivamente suprassumidas” (INWOOD, 1992, 170).

[3] Por Ideia de vida Hegel descreve assim esta determinação: “A Ideia é o verdadeiro em-si e para-si, a unidade do conceito e da objetividade. Seu conteúdo ideal não é outro que o conceito em suas determinações, seu conteúdo real é somente a exposição do conceito, que ele se dá na forma de um ser-aí exterior; e estando essa figura excluída na idealidade do conceito, na sua potência, assim se conserva na Ideia” (CL, 348). A Ideia de vida é o princípio subsidiário que implementa a efetivação da Ideia absoluta. A vida é a Ideia imediata, ou seja, “um organismo vivo relativamente autodeterminado, isto é, determinado pelo conceito nele codificado; absorve condições externas para dentro de si e as utiliza de acordo com o seu conceito” (INWOOD, 1992, 170).

[4] MICHAEL QUANTE. The personality of the Will as the Principle of Abstract Right: An Analysis of §§ 34-40 of Hegel’s *Philosophy of Right* in Terms of the Logical Structure of the Concept, In: ROBERT B. PIPPIN, OTFRIED HÖFFE (org.), Hegel on Ethics and Politics, United Kingdom: Cambridge University Press, 2004, p. 82.

A personalidade é, portanto, um princípio universal que se desenvolverá ao longo dos vários estágios da exposição da *Filosofia do Direito*. O conceito de personalidade, de um lado, é o momento da universalidade que permanece um componente indispensável em todos os níveis da vontade que é livre; de outro, o momento da universalidade torna-se concreto, enquanto uma exposição teleológica da vontade: a) no nível do direito abstrato (vontade da pessoa), depois, da moralidade (vontade subjetiva) e, enfim, da eticidade (vontade universal concreta)[5].

b) Em segundo lugar, a personalidade e a pessoa desempenham um papel de um princípio subsidiário. Nesse sentido, elas representam um princípio específico para o direito abstrato. A personalidade e a pessoa são determinações que estruturam e legitimam as várias formas dos conteúdos do direito abstrato. Para Quante, os parágrafos 34 a 40 da seção do direito abstrato funcionam como um princípio subsidiário, porque a vontade é exposta, nesse estágio particular, dentro do desenvolvimento do todo. Aqui, a personalidade e a pessoa são interpretadas como momentos lógicos da vontade.

Então, o princípio subsidiário distingue-se do universal, porque o papel do primeiro vincula-se com a constelação específica dos momentos da vontade enquanto universal, particular e singular. O princípio subsidiário do direito abstrato diferencia-se, por sua vez, daquele da moralidade que é o sujeito.

Partindo desse referencial teórico hermenêutico de Quante, para interpretar a *Filosofia do Direito*, utilizaremos da mesma estratégia argumentativa para analisar a *Filosofia da Natureza*. Aqui, nos delimitaremos à 3ª seção *Física Orgânica*, letra “C”: *O organismo animal*, porque entendemos que o conceito de vida tem um duplo papel nessa parte específica: tanto princípio universal quanto subsidiário. Antes, porém, de apresentarmos esse desenvolvimento específico, estudaremos a fundamentação lógica do conceito de vida na *Ciência da Lógica*: *a lógica subjetiva ou a doutrina do conceito*[6].

Na terceira seção dessa obra, Hegel descreve a determinação da Ideia absoluta como princípio universal na Ideia de vida enquanto princípio subsidiário. No primeiro capítulo, a Ideia tem sua determinação

---

[5] QUANTE, op. cit. p. 82-83.

[6] G. W. F HEGEL, Science de La logique. La logique subjective ou doctrine du concept (Tradução e notas de P.-J. Labarrière e Gwendoline Jarczyk), Paris: Aubier, 1981. Usaremos a abreviação CL para a obra *Ciência da Lógica*, seguida do número da página, sendo a tradução de nossa responsabilidade.

na vida: “A Ideia imediata é a vida”.[7] Há uma distinção entre a vida natural como é descrita na *Filosofia da Natureza* e a Ideia lógica da vida. Porém, o processo da vida natural, pelo qual o singular retorna ao universal como gênero, é o movimento pelo qual o singular enraíza-se em sua Ideia lógica. Portanto, a Lógica tem uma função estruturante no interior das ciências reais e, especificamente, na *Filosofia da Natureza*: “Da mesma forma, na Ideia da vida, os momentos de sua realidade não recebem a figura da efetividade exterior, mas permanecem incluídos na forma do conceito”[8].

Depois, Hegel apresenta os momentos da vida: primeiro, como *indivíduo vivente*; em seguida, como *processo-vital*; e, enfim, como o *processo do gênero*. Aqui, percebe-se o *princípio universal* da Ideia determinando-se como *princípio subsidiário* enquanto Ideia da vida, que aparece como *poder de animação* dos três momentos do processo vital. Vejamos como esses três momentos são descritos, através do *princípio subsidiário*, aqui desempenhando uma função específica na 3ª seção da Ideia: trata-se do conceito silogístico da vida: singular-particular-universal.

1. Indivíduo vivente: a singularidade

O conceito de vida é, afirma Hegel, a *alma criadora universal*, ou seja, é o princípio de toda vida que se organiza como um silogismo (1) na singularidade do indivíduo, (2) na particularidade do processo vital e (3) na universalidade do gênero. O silogismo inicia pela singularidade: “Este sujeito é a Ideia na forma da singularidade; como identidade simples, porém, negativa consigo, isto é, o indivíduo vivente”[9].

O trabalho científico do século XIX estabelece a autonomia das Ciências, conduzindo à separação entre a Física (ciência da matéria) e a Ciência do espírito. Na Cosmologia antiga e medieval, “as Ideias de matéria, vida e espírito estavam tão fundidas umas nas outras que se tornava difícil distingui-las; o mundo, *qua* extensão, era considerado material; *qua* movimento, vivo; *qua* ordem, inteligente”. No entanto, “o pensamento dos séculos XVI e XVII excluíram a alma do mundo e criaram a Física moderna, ao conceber os movimentos ordenados da matéria como movimentos

[7] CL, p. 284.
[8] CL, p. 285.
[9] CL, p. 289.

mortos". Não obstante, "Descartes tentou conceber os animais como autômatos, isto é, explicar os fatos biológicos em termos de física nova"[10].

O indivíduo é vida enquanto *alma*, isto é, um *princípio* que se move por si mesmo. Para isso, a alma precisa de um *corpo* que a vincula com a objetividade exterior. Então, a alma tem esta corporeidade por natureza. A corporeidade do vivente é um *organismo* que tem membros e sua articulação é um silogismo: "alma-corpo-objetividade exterior". O indivíduo é assim um conceito universal, porque se organiza como uma totalidade, em que o conceito lhe é imanente e se desenvolve em sua finalidade própria. Assim, o indivíduo vivente se produz como vivente, sendo ao mesmo tempo produtor e produzido, logo, é um ser vivo autônomo.

Essa autonomia, afirma Hegel, é o "conceito do sujeito vivo e de seu processo", que se desenvolve pela *sensibilidade*, a *irritabilidade* e a *reprodução*. A *sensibilidade* permite ao indivíduo acolher toda a *universalidade* do mundo exterior, que se imprime na interioridade do sentimento de si. Trata-se de um movimento centrípeto em que o ser vivo permite, através da sensibilidade, recepcionar em si a universalidade exterior. Depois, a *irritabilidade* é a exteriorização que se *particulariza* em diferentes espécies e gêneros, ou seja, de uma existência específica. Enfim, a *reprodução* é o momento da *singularidade* do vivente que se põe como individualidade efetiva: um ser-para-si que se relaciona ao exterior como uma *totalidade subjetiva*[11]. De fato, a *reprodução* caracteriza a capacidade do indivíduo reunir em si os momentos da sensibilidade e da irritabilidade na autoconservação que se reproduz e se mantém em si e também engendra outros indivíduos.

2. Processo-vital: a particularidade

O indivíduo vivente reúne em si o movimento de reprodução. Tratase de uma unidade interior e exterior, ou seja, é o próprio processo da vida. Esse processo implica que o indivíduo se relacione com o mundo exterior, como uma *particularidade* através da *necessidade* (tendência) e a *dor* (sentimento); a *violência* e a *apropriação*. A *necessidade* é o estado em que o indivíduo vivente manifesta sua dependência em relação ao meio ambiente. Então, de um lado, o indivíduo é autônomo e, de outro, é dependente.

[10] R. G COLLINGWOOD, Ciência e Filosofia (Tradução Frederico Montenegro), 2. ed., Portugal/ Brasil: Editorial Presença/Martins Fontes, 1996, p. 215-216.

[11] CL, p. 294.

Trata-se de uma contradição que se expressa na própria *dor*. É nessa dor da necessidade que se revela a autonomia da particularidade em relação de complementaridade com o exterior. Então, a relação exterior carrega em si a irritabilidade e a *violência*, que faz com que o indivíduo retorne para o interior. Assim, nesse movimento de *necessidade dolorosa* e *violência impaciente*, o indivíduo se *apropria* de algo para se autoconservar vivo, ou seja, se reproduzir. A objetividade do mundo torna-se um objeto para o indivíduo, que, através do processo mecânico é capaz de assimilar o objeto na sua interioridade. Esse é o processo vital em que o indivíduo se reproduz e se conserva tornando-se uma universalidade: um gênero[12].

3. Gênero: a universalidade

O gênero é o momento em que o indivíduo retorna plenamente em si, pela capacidade de se produzir e reproduzir. O indivíduo genérico carrega em si toda a objetividade como uma totalidade, por isso é capaz de reconhecer o outro indivíduo. O indivíduo genérico se expressa sob a forma da *duplicação do indivíduo*. O gênero é uma identidade *universal* que se organiza em dois níveis: a) O gênero microcósmico ou o princípio infinitamente pequeno do germe, onde se encontra a origem de todo crescimento: "O germe é assim o vivente total na forma interior do conceito"[13]. b) O gênero macrocósmico são as gerações que se engendram e se "propagam como gerações viventes". A unidade do gênero é, então, uma universalidade de indivíduos e gerações subsistentes. O singular surge dessa universalidade genérica, para depois desaparecer de novo. Trata-se, diz Hegel, da repetição do progresso infinito em que não se sai do imediato finito. Porém, o *gênero realizado* é, então, a concretização espiritual desta universalidade em que os indivíduos viventes se afundaram, tornando-se uma universalidade plenamente determinada pela Ideia: "A morte desta vida é o surgimento do espírito"[14].

Após a exposição do princípio lógico universal e subsidiário da Ideia, assim como aparece na *Ciência da Lógica*, agora, identificaremos o movimento do mesmo princípio na *Filosofia da Natureza*.

---

[12] CL, p. 298.

[13] CL, p. 300.

[14] CL, p. 300. "Ao pensar natureza e espírito como momentos conexos da Ideia, o hegelianismo não é nem naturalismo, nem humanismo, mas um idealismo". Cf. J.-F. KERVÉGAN, Hegel e o hegelianismo, São Paulo: Loyola, 2008, 92.

II. Princípio Lógico Universal e Subsidiário na *Filosofia da Natureza*: Ideia de Natureza e Ideia de Organismo Vivente

Na *Filosofia da Natureza* da Enciclopédia Hegel estuda, então, a vida, não mais como determinação lógica do sentido do ser, mas como determinação natural do ser sensível, ou seja, da Ideia em sua exteriorização. Aqui, ele analisa o princípio universal da Ideia da natureza, determinando-se no princípio subsidiário do organismo vivo, através dos três processos ou silogismos ativos que se diferenciam do único silogismo concreto da vida como ser-aí imediato da razão. O princípio universal da Ideia estrutura "a inteligibilidade da natureza como resultado necessário da dialética da Ideia absoluta"[15]. Então, a natureza é, no sentido usual, um fato de nossa experiência. Porém, "não é a existência empírica da Natureza que está em questão na construção do sistema hegeliano. É a sua inteligibilidade ou a sua estrutura racional. Em termos hegelianos, a sua logicidade"[16]. Portanto, para ser pensada, a natureza deve ser pensada como Ideia[17].

Qual é o conceito de natureza para Hegel? Ele tem uma posição diferente da de Schelling:

> O que ele afirma não é a diferença absoluta entre o espírito e a natureza, mas apenas sua diferença imediata. Sua crítica é, portanto, voltada àqueles que creem poder apreender de forma imediata na exterioridade da natureza uma espécie de racionalidade interior. Mas esta recusa de Hegel da possibilidade de uma apreensão imediata, isto é, não-filosófica, da Ideia ou do espírito na natureza não passa de uma crítica mais ou menos direta à filosofia de Schelling[18], cuja

[15] HENRIQUE C. DE LIMA VAZ, Da Ciência da Lógica à Filosofia da Natureza: estrutura do sistema hegeliano, In: Kriterion, 38/95 (1997), p. 33.

[16] Ibid., p. 40.

[17] "A Ideia em si mesma é absolutamente ou é Ideia absoluta, ao passo que a Natureza aparece na experiência como relativa e contingente. Na Natureza, pois, pensada como real efetivo, permanece a diferença entre ser e aparecer, ou seja, a Natureza não pode ser pensada segundo a identidade de forma e conteúdo da Ideia absoluta. Portanto, como real efetivo, a Natureza é e não é: é segundo a Ideia e não é o absoluto da Ideia" (LIMA VAZ, 1997, p. 45).

[18] "A diferença, contudo, entre Hegel e Schelling, está no fato de que, para Hegel, a Ideia, em sua origem interior, só pode ser conceituada de forma lógica, enquanto que para Schelling, a absolutidade ou organicidade da natureza acaba sendo considerada como uma realidade hipostasiada. Em outras palavras: a natureza é para Schelling a Ideia objetivada, mas esta objetivação da Ideia não se pode deduzir logicamente, como em Hegel, da própria Ideia. A objetividade da Ideia ou do espírito na natureza não é assim afirmada na filosofia da natureza de Schelling como um processo, mas

> principal tese consiste exatamente na unidade imediata entre o espírito e a natureza.[19]

Por outra, "a questão fundamental para Hegel é a incapacidade que ele vê na natureza de revelar a Ideia por si mesma, ou seja, sem a ajuda do filósofo ou do conceito".[20]

a) *A natureza é contradição exterior*. "A natureza mostrou-se como a Ideia na forma do ser-outro. A exterioridade constitui a determinação, na qual ela está como natureza"[21]. O que Hegel quer dizer, ao afirmar que a natureza é caracterizada pela exterioridade? "Aqui exterior não significa exterior a nós. A natureza nunca é exterior a nós. Não é exterior a nossos corpos; pelo contrário, os nossos corpos são uma parcela dela; não é exterior aos nossos espíritos". Então, ele quer dizer

> um mundo em que todas as coisas são exteriores uma às outras. Assim, a natureza é o domínio da exterioridade; é um mundo em que as coisas estão fora umas das outras. Esta exterioridade tem duas formas: uma, em que todas as coisas estão fora de todas as outras coisas – o espaço; outra, em que todas as coisas estão fora de si próprias – o tempo.[22]

A natureza é uma "contradição não-resolvida"; por isso,

> a contradição da Ideia, enquanto esta, como natureza, é exterior a si própria, é antes a contradição, por um lado, da *necessidade* de suas formações gerada pelo conceito e da determinação racional delas na totalidade orgânica – por outro lado, da indiferente contingência e indeterminável irregularidade das mesmas [formações].[23]

---

consiste, ao contrário, em uma espécie de „salto" (*Sprung*) de um pólo, que é o absoluto ou a essência infinita, para outro, que constitui a realidade finita, ou o mundo sensível: "... do absoluto para o real não existe qualquer passagem contínua, a origem do mundo sensível só é pensável como uma completa ruptura da absolutidade, através de um salto" (GONÇALVES, 1998, p. 14).

[19] MÁRCIA C. F. GONÇALVES, A Ideia de Natureza e a Natureza da Ideia no Pensamento de Hegel, In: Revista de Ciências Humanas, 21/1 (1998), p. 12.

[20] Ibid., p. 12.

[21] G. W. F. HEGEL, Enciclopédia das Ciências Filosóficas (1830). II – Filosofia da Natureza (Tradução de Paulo Meneses e José N. Machado), São Paulo: Loyola, 1997. FN, § 247. Utilizaremos a abreviação FN, ao referirmo-nos à *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* de Hegel, em compêndio (1830), volume II – Filosofia da Natureza. Ver referências.

[22] COLLINGWOOD, op. cit., p. 203-204.

[23] FN, § 250.

A natureza é a contradição entre a necessidade do conceito e da contingência dela mesma. Aqui a natureza é definida como 'a Ideia na forma da *alteridade*'[24] – enquanto Ideia, ela é carregada de estruturas lógicas; enquanto Ideia, na forma da alteridade, sua determinação fundamental é a exterioridade. Ela é, portanto, a negação da Ideia, porém, enquanto tal, ela é ao mesmo tempo referida à Ideia; ela é, assim, 'a contradição não resolvida'[25]. Falta-lhe aquela interioridade autônoma sem a qual não é possibilitada a liberdade da espiritualidade; ela está, portanto, entregue ao acaso e à necessidade[26]. Por isso,

> não existe para Hegel uma manifestação sensível natural e imediata da Ideia, capaz de ser apreendida empiricamente pelo homem. Toda e qualquer racionalidade revelada na natureza é de fato concebida pelo espírito e realizada pelo pensamento. A natureza é, portanto, idealizada, espiritualizada e unificada pelo espírito mesmo e é nesse processo de conceber a razão na natureza que consiste no filosofar sobre ela.[27]

De fato, o

> desenvolvimento da natureza persegue o objetivo que é suprassumir sua autocontradição e isso significa tornar-se espírito. [...] A natureza consegue fazer isso de forma suprema na vida, mas ela deve ultrapassar também essa determinidade e tornar-se espírito, 'que é a verdade e o objetivo final da natureza e a verdadeira realidade da Ideia'.[28]

b) *A natureza é vida*: A natureza evolui dialeticamente, segundo a lógica da vida:

> A Filosofia hegeliana da natureza, no entanto, deseja justamente isso – compreender a 'evolução' (que, no entanto, tem nele um caráter conceitual) da natureza desde a indeterminidade do espaço até a vida e o espírito como um processo unitário.[29]

[24] FN, § 247.

[25] FN, § 248; § 250.

[26] Cf. FN, § 250. VITTORIO HÖSLE, O sistema de Hegel, São Paulo: Loyola, 2007, p. 323.

[27] GONÇALVES, op. cit., p. 17.

[28] FN, § 251. HÖSLE, op. cit., p. 323.

[29] HÖSLE, op. cit. p. 319. "M. Gies aponta, com muita razão, para as afinidades entre a filosofia hegeliana da natureza, conduzida por um princípio evolutivo, e as modernas cosmogonias, 'as quais consideram todo o mundo fenomênico material e a questão da matéria enquanto tal do ponto de vista de uma evolução universal'" (HÖSLE, op.cit., nota 16, p. 319).

Ou ainda, "a idealidade e a logicidade da matéria mostram-se exatamente em que ela possa produzir vida e espírito"[30].

Enfim, em Hegel, tanto o capítulo sobre as plantas como o capítulo sobre os animais são, em conformidade com o modelo da 'Ideia de vida' na *Ciência da Lógica*, divididos triadicamente segundo as determinações de forma, processo de assimilação e processo de geração[31].

Assim, a Ideia de natureza como princípio universal estruturante divide-se em três partes conforme a obra *Filosofia da Natureza*: I. em Ideia singular na Mecânica; II. em Ideia particular na Física; III. e em Ideia universal, ou unidade ideal, na subjetividade da física orgânica[32]. Hegel aqui estrutura a Ideia da natureza segundo as determinações do conceito, iniciando, não com a esfera mais verdadeira, mas a partir da esfera mais abstrata e imediata, para alcançar, pela mediação, a esfera concreta da vida.

> A vida só pode ser entendida em termos de teleologia: cada órgão é um fim ou propósito e um meio em relação aos outros. Um organismo não pode ser entendido aos poucos, em função de suas partes, mas somente a partir de sua concepção como um todo.

Ou seja, "a concepção hegeliana de vida (e morte) situa-se nessa tradição não-mecanística. Há uma infinita unidade viva de todas as coisas"[33].

Há a relação entre natureza e Ideia lógica, ou melhor, entre Lógica e Filosofia da natureza: A Ideia lógica não se converte imediatamente em vida, o estágio da natureza começa pelo imediatidade do puro ser de espaço; passa, depois, pelas fases da Mecânica (o sistema planetário), Física e processos químicos; e, finalmente, pela Física Orgânica, ou seja, a Terra, como um organismo, e a vida orgânica vegetal e animal. Cada fase passa para a sua sucessora de um modo semelhante ao das categorias que se concatenam na *Lógica*.

> A divisão da Filosofia da natureza é afirmada por essa direção – da exteriorização do espaço, através do ser-em-si da matéria determinada, à interioridade e idealidade do organismo. Porém,

[30] HÖSLE, op. cit., p. 352.

[31] Cf. ECF § 342 A. HÖSLE, op. cit., p. 353.

[32] FN, § 252.

[33] INWOOD, op. cit., p. 320.

> o desenvolvimento não pode ser apenas linear, ele deve ser ao mesmo tempo, dialético: a terceira parte deve ser interpretada como síntese das duas primeiras.[34]

A Física Orgânica, 3ª seção da *Filosofia da Natureza*, descreve o princípio universal da Ideia de natureza, determinando-se através do princípio subsidiário do organismo vivo, ou seja, a Ideia de vida: A) "como *figura*, a imagem universal da vida, o organismo *geológico*; B) como subjetividade particular, formal, o organismo *vegetal*; C) como subjetividade concreta, o organismo *animal*"[35]. A vida como Ideia imediata é não-vida, afirma Hegel, pois é mecânica e física. Diversa desta, porém, na natureza vegetal, começa a vitalidade subjetiva ainda fora-de-si. É apenas com o organismo animal, que a vida é sujeito: um sistema orgânico vivente. A vida como sujeito é um processo ou uma atividade intermitente em relação consigo mesmo e a objetividade. Assim, feita essa breve localização do princípio universal como Ideia da natureza e o princípio subsidiário como Ideia orgânica da vida, passemos para a apresentação da letra "C": O organismo animal, em que aparece a lógica da Ideia da vida da *Ciência da Lógica*.

A individualidade orgânica existe como um animal e, por isso, tem automoção; ou seja, o organismo animal é uma universalidade vivente que segue a lógica do conceito em suas três determinações silogísticas: a figura, a assimilação e o processo genérico[36].

1. Lógica da figura

A lógica da figura expõe o processo pelo qual o vivente idêntico se diferencia em si mesmo e identifica concretamente essa alteridade interior como vida. Hegel descreve o conceito, em suas determinações, no sujeito animal em forma de silogismo: a) o *universal* como identidade do sujeito consigo é a *sensibilidade*; b) o *particular* que, como sujeito, reage, face ao exterior, é a *irritabilidade*; c) e o *singular* como unidade dos momentos anteriores é capaz de *reproduzir* como indivíduo[37]. A figura é o que separa o vivente do meio exterior e configura

[34] HÖSLE, op. cit., p. 324.
[35] FN, § 337.
[36] Cf. FN, § 352.
[37] Cf. FN, § 353.

um meio interno capaz, na sensibilidade, de receber as informações, e os órgãos e sistemas existentes formam um todo que é mais do que a simples soma das partes.

No entender de Collingwood, a partir da época de Hegel, o conceito de evolução passou principalmente por duas fases: uma fase biológica e, depois, uma fase cosmológica. A fase biológica foi importante para o conceito de natureza, pois ele permitiu superar o dualismo cartesiano de matéria e espírito, "ao introduzir entre um termo e outro um terceiro termo – a vida"[38].

2. Lógica da assimilação

A lógica da assimilação expõe o processo pelo qual este vivente nele mesmo concreto se diferencia de seu outro abstrato (a natureza inorgânica) e, assimilando essa alteridade exterior, põe-se como totalidade[39]. O animal em sua relação com a natureza exterior é um indivíduo singular. Ele se produz e reproduz, ou seja, se autoconserva. Então, a subjetividade torna-se um *universal concreto*: o gênero[40]. A assimilação é o processo do vivente em que se estabelece a sua relação com o outro. Essa assimilação incorpora e transforma os produtos do meio exterior, ou, então, adapta-se a esse exterior. "O vivente é, também, além de ser a sua figura, essa relação ao meio, dele se separa e com ele se relaciona"[41]. Para Ferrer, o ponto central da assimilação é a interpretação do limite, que distingue o organismo do seu exterior.

> Onde há um limite, ele é uma negação somente para algo terceiro, para uma comparação externa. Mas o limite é falta, quando num só juntamente está o ultrapassar, a contradição como tal é imanente e está posta nele. Um ser assim, que é capaz de ter em si a contradição e de a suportar, é o sujeito; isto constitui sua infinitude.
> O objeto inanimado é indiferente aos seus limites, ou seja, esse limite apenas existe para o observador ou o sujeito ex-

[38] COLLINGWOOD, op. cit., p. 215.

[39] Cf. FN, § 357.

[40] Cf. FN, § 366.

[41] DIOGO FERRER, O Singular e o vivente em Hegel, In: M. L. COUTO SOARES, N. VENTURINHA, G. C. SANTOS (org.), O Estatuto do Singular. Estratégias e Perspectivas, Lisboa, INCM, 2008, p. 252.

> terior a ele. A subjetividade, ou a vida, especialmente a vida animal, estabelece uma relação de não-indiferença perante o seu limite.[42]

Por ser o vivente um sistema aberto em permanente fluxo, necessita de trocas permanentes com o ambiente, tendo informações sobre o seu estado e o do seu meio.

> Tal informação tem de partir da distinção entre o interior e o exterior, e pode ser caracterizada como uma relação reflexiva com os próprios limites. O vivente não é indiferente aos seus limites, mas sente-os como distinção entre si e o seu outro. Este limite e diferença em relação ao meio é denominado carência, a ultrapassagem dos limites feita pela assimilação. Na sua terminologia própria, essa situação de carência é denominável 'contradição', posto que é o ser-si-mesmo que contém em si, como a sua negação, 'algo que o ultrapassa'.[43]

3. Lógica do processo do gênero

O processo do gênero é a relação do vivente com a espécie[44]. O gênero é o momento da transformação da produção em reprodução. No Indivíduo vivo a reprodução significa a manutenção de si, o crescimento e a regeneração das partes danificadas; no processo do gênero, a reprodução significa a produção de um outro indivíduo idêntico ao produtor, "no qual o ser-vivo se põe para si idêntico consigo"[45]. Ainda é bom destacar,

> que aquilo que Hegel denomina "gênero" (*Gattung*), refere-se ao aspecto biológico de classificação dos seres vivos e não ao gênero (masculino e feminino) dos indivíduos de cada espécie.

[42] FN, § 359 – tradução adaptada pelo autor.

[43] FERRER, op. cit., p. 254.

[44] Segundo Ferrer, "a espécie era apenas uma classe de nível inferior ao gênero. O problema do desenvolvimento da essência não é de todo estranho a Hegel que, embora não pudesse, em 1830, à falta de material científico e empírico para tal, admitir a evolução das espécies, centrou o seu pensamento precisamente na ideia de desenvolvimento, e elaborou, na sua *Ciência da Lógica,* uma crítica radical à essência entendida como forma imóvel. Não havendo razões para admitir a evolução das espécies naturais como fato real, admitiu a evolução ou, mais exatamente, o 'desenvolvimento' como princípio de relação lógica entre as categorias – recusando, também aqui, qualquer essencialismo fundamental" (FERRER, 2009, p. 13-14).

[45] MÁRCIA ZEBINA ARAÚJO DA SILVA, A Vida do Espírito, in: Revista de Filosofia Philósophos, 11/1, (2006), p. 162.

> Não obstante, a reprodução e a perpetuação das espécies é tributária do gênero no sentido sexual.[46]

A lógica do gênero expõe como esta totalidade vivente, que é em si o gênero, se diferencia de si em seu outro e supera essa diferença, igualmente completando-se como vida natural e passando à vida no espírito. O gênero se particulariza nas espécies, tomando várias formas, conforme "os degraus de seu desenvolvimento, desde a organização mais simples até à mais perfeita"[47]. A relação sexual traz à existência o gênero[48]. Enfim, pela doença do indivíduo, o processo do gênero "endurece em sua atividade particular contra a atividade do todo, cuja fluidez e processo a todos os momentos em marcha fica, assim, impedido"[49], advindo, portanto, a morte. Um organismo vivo constitui-se de membros, seu isolamento com relação aos outros membros pode comprometer a saúde e a vida do todo. A vida de um organismo precisa fluir em todas as partes. Hegel entende que o movimento circular da vida envolve o momento de sua negatividade. "Vida e morte se complementam como momentos dialéticos do todo, não só de um organismo vivo em sua imediação, mas da vida em geral, em sua continuidade infinita no mundo"[50].

Porém, a relação sexual, afirma Hösle, "é o ponto mais alto da natureza vivente; neste estágio, ela tem a sensação de sua unidade. A cópula é o cume da natureza porque ela, como também a sensação, suprassume a exteriorização".[51] As três partes da *Filosofia da Natureza* (Mecânica, Física e Orgânica), constata Hösle, terminam com uma categoria, cuja determinação é a suprassunção do isolamento dos corpos: a gravitação, o processo químico e a cópula.[52]

III. Conceito de Natureza Hegeliano e Desafios Atuais

A *Filosofia da Natureza* de Hegel tem por finalidade pensar a inteligibilidade da natureza, ou seja, trata-se de pensar o sentido espe-

[46] Ibid., p. 163.
[47] FN, § 368.
[48] Cf. FN, § 369.
[49] FN, § 371.
[50] GONÇALVES, op. cit., p. 10.
[51] HÖSLE, op. cit., p. 371.
[52] Ibid., p. 372.

culativo das ciências. Por isso, ele não deve ser julgado pelas análises empíricas de seu tempo. Hegel valoriza a concepção grega e, particularmente, aristotélica de natureza em sua interpretação teleológica; isto é, reflete sobre a racionalidade imanente na *phýsis*, o que os gregos denominavam de *lógos*.

> Esta revalorização da Ideia grega de um *lógos* na natureza serve como reação ao momento histórico e científico presenciado por Hegel, onde os principais parâmetros da chamada ciência da natureza se constituíam sobre uma compreensão mecanicista e utilitarista da mesma. O resgate da noção grega do *lógos* na *phýsis* reforça, assim, a Ideia de que a natureza não deve ser vista como simples meio de consumo ou uso para o homem.[53]

Alguns intérpretes pensam que "a Física Orgânica é uma instigante formulação de Hegel que, com esse termo, acentua a proximidade entre a Física e a Biologia. Afirma, assim, que a Biologia é uma continuação e um prolongamento da Física".[54] Porém, no entender de Cirne-Lima, a Física Orgânica, que trata da Biologia, "deveria, além de incorporar as conquistas da Teoria da Evolução, assimilar as teorias contemporâneas da Biologia celular, especialmente da Genética".[55]

Partindo do conceito de natureza hegeliana, segundo Márcia Gonçalves, pode-se

> concluir para a época atual, que a natureza só se revela a nós como um todo orgânico, que contém em si uma racionalidade, na medida em que nós, os 'observadores' desta verdade, fazemos muito mais que apenas observarmos passivamente a natureza para chegar a esta tão profunda conclusão.[56]

Cabe, portanto,

> identificar a energia vital tanto na natureza exterior quanto na natureza que nós somos, através de nossos corpos, sentidos

[53] GONÇALVES, op. cit., p. 7.

[54] CARLOS CIRNE-LIMA, e outros, Dialética e Natureza. Caxias do Sul: EDUCS, 2005, p. 12.

[55] Ibid., p. 12. Cirne-Lima afirma que a "exposição que Hegel faz da Física é pobre e, em vários pontos, já em seu tempo superada". No entanto, ele vê dificuldades em atualizar a Física porque "os físicos até hoje não conseguiram comprovar experimentalmente a Teoria da Supercordas, a Teoria Geral da Relatividade e a Mecânica Clássica não podem ser unificadas com a Mecânica Quântica; não há ainda uma teoria que abarque as três" (2005, 12-13).

[56] GONÇALVES, op. cit. p. 18.

> e desejos ser esta uma capacidade exclusiva do homem, que, com sua razão universal e viva, sabe que tudo é um, e cada membro deste imenso planeta depende do todo.[57]

E conclui Márcia Gonçalves,

> resta-nos lutar para elevar o nível de espiritualidade do homem e acreditar no otimismo evolucionista de Hegel, cujo conceito de razão, longe de ser destrutivo sobre a natureza, aponta tão somente para um equilíbrio e uma conciliação universais entre tudo aquilo que é e que venha a ser real no mundo.[58]

Apontamos, em seguida, algumas teorias do mundo das ciências atuais que, de um lado, confirmam o conceito especulativo de natureza hegeliano e, de outro, exigem que o conceito de natureza hegeliano seja atualizado em diálogo com essas teorias. Nesta parte, seguimos a análise de Witold Skwara, em seu recente livro *Os fundamentos de uma Ecofilosofia em Teilhard de Chardin*[59]: na terceira parte, denominada "os fundamentos cosmológicos de uma Ecofilosofia", o segundo capítulo é intitulado "a unidade *in fieri* do mundo nas ciências de hoje", onde o autor aponta cinco níveis de unidade:

> 1) *Unidade cósmica*:
> A *Teoria do Big Bang* reforçada pelas descobertas recentes, sugere a *unidade cósmica*, quando narra as longas fases do 'nascimento' do universo, cujo 'parto', no tempo e no espaço ultrapassa os limites da imaginação. Segundo ela, no começo, houve uma grande explosão de um 'nada' extremamente condensado; depois, em cadeia, produzem-se as 'partículas' primordiais, os átomos, as moléculas, as estrelas, as galáxias, formando um gigantesco sideral, como um todo 'vivo' e harmonioso.[60]
>
> 2) *Unidade planetária*:
> A *Teoria de Gaia*, defende científica e holisticamente, a *unidade planetária* do astro terra a navegar no sistema solar, que se assemelha, no seu comportamento bioquímico, a um 'ser vivo', no

[57] Ibid., p. 18.

[58] Ibid., p. 18.

[59] WITOLD SKWARA, Os fundamentos de uma Ecofilosofia em Teilhard de Chardin. Porto Alegre: EST, 2009.

[60] Ibid., p. 192.

qual o metabolismo é regido pela lei homeostática, ou que se assemelha ainda a um organismo vivo formado por partes coligadas, como uma sequóia gigante, no interior da qual a matéria 'morta' mescla-se com a matéria 'viva', para manter o seu curso vital em equilíbrio.[61]

3) *Unidade Orgânica*:
A *Teoria dos Ecossistemas*, hoje em dia já consolidada, verifica, no convívio coletivo dos seres vivos que constituem a biosfera, a *unidade orgânica*, responsável pela interdependência pluridimensional entre o meio ambiente (biótopo) e a comunidade hierárquica das populações (biocenose). Além disso, tal unidade auto-regula em qualquer ecossistema o circuito de energia e o fluxo de matéria através do mecanismo retroativo, para garantir à sobrevivência das plantas e dos animais uma autonomia mais ou menos satisfatória.[62]

4) *Unidade Biológica*:
A *Teoria do Código Genético*, em pleno progresso nos últimos anos, constata a *unidade biológica* no meio de todos os seres vivos, pelo fato de possuírem um comum parentesco genealógico. Isto significa que a universalidade do 'código' genético idêntico, mas da 'mensagem' hereditária diferente, em qualquer organismo vivo, faz intimamente interligar entre si o domínio vegetal, o domínio animal e o domínio humano, estabelecendo um imenso campo filogenético. Nele prolongam-se, ao longo da história, as 'mensagens' e as 'informações' genéticas, que mudam especificamente de um indivíduo para o outro e que transmitem de geração em geração, os caracteres próprios.[63]

5) *Unidade Elementar*:
A *Teoria Quântica dos Campos Nucleares*, ainda no curso de elaboração, vai descobrindo a largos passos a *unidade elementar* do universo. As experiências dos físicos efetuadas nos potentes 'aceleradores' caminham irrevogavelmente na direção da grande unificação, com intuito de provar que as principais forças do mundo, eletromagnética e gravitacional, nuclear fraca e nuclear forte, a comandar o movimento da matéria, são apenas as diferentes facetas e os diversos reflexos da mesma e única força fundamental. Antes do *Big Bang*, esta força alucinante encerrava a integridade e a simetria absolutas, o poder centrado e

[61] Ibid., p. 192.
[62] Ibid., p. 192.
[63] Ibid., p. 193.

> a harmonia total; depois do *Big Bang*, ela exteriorizou e libertou o seu 'caudal', fragmentando e ramificando, sob a forma de numerosas correntes energéticas.[64]

Considerando esses cinco modelos teóricos das ciências, para compreender a natureza, percebe-se que todos eles têm como pressuposto a unidade, ou seja, hegelianamente, falando, a Ideia de natureza, que é o ser em contradição entre o exterior e o interior. Em outras palavras, essa contradição para a ciência é a oposição entre a energia tangencial e a energia radial. Essa energia composta do 'fora das coisas' (tangencial) e do 'dentro das coisas' (radial) constitui a própria dialética contraditória da natureza[65]. Assim, o princípio lógico universal e subsidiário da *Filosofia da Natureza*, enquanto Ideia da natureza e Ideia de organismo vivo, respectivamente, constituem-se em fundamentos do conceito de natureza, desde o tempo de Hegel, e continuam atuais para os tempos de hoje.

[64] Ibid., p. 193.

[65] "A energia *tangencial*, mecânica e constante, superficial e periférica, atua no terreno *físico*, ou seja, no 'fora das coisas', onde aproxima e associa, estrutura e complexifica os elementos físico-químicos do mundo. Enquanto isso, a energia *radial*, cêntrica e axial, crescente e irreversível, atua de maneira imanente no terreno *hiperfísico*, ou seja, no 'dentro das coisas', onde orienta e conduz o processo da evolução, interioriza e aperfeiçoa o 'tecido do cosmo'". SKWARA, op. cit., p. 192.

Filosofia da Natureza de Hegel: chave de compreensão do idealismo objetivo e da polêmica de Hegel contra as ciências de seu tempo

Graduando Albertino Servulo Barbosa de Sousa
(UFC, Fortaleza)
albertinosbs@professor.sme.fortaleza.ce.gov.br

Resumo: A presente pesquisa se fundamenta no comentário do pensador Vittorio Hösle, a partir do ensaio Hegels System-Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. Conforme Hösle, a filosofia da natureza de Hegel é a seção mais desprestigiada de seu sistema filosófico, aparecendo poucos estudos sobre esse tema. Como consequência desse pouco interesse, Hösle comenta, que se perde a differentia specifica que faz do pensamento de Hegel o suprassumo de todo o idealismo alemão. Hösle indica que a pouca apreciação dada à filosofia hegeliana da natureza não tem fundamento filosófico. Faltando aos críticos um sólido e necessário saber em matemática e ciência natural. Nosso objetivo é mostrar os argumentos de Hösle que culminam nessas conclusões. Como ele entende que Hegel soluciona o problema da origem da Natureza, i.é., do ser que se apresenta a nós? Por que a filosofia da natureza é central para compreender a transição do idealismo subjetivo ao idealismo objetivo? Por que o saber matemático é necessário para compreensão da filosofia da natureza? Qual a relação da filosofia hegeliana da natureza com as ciências da natureza?

Palavras-chave: Hegel, Natureza, Idealismo objetivo

Abstract: *The present reseach is based on the comments of the thinker Vittorio Hösle about the essay Hegels System-Der Idealismus der Subjektivistát und das Problem der Intersubjektivität. According to Hösle, the philosophy of nature of Hegel is the less prestigious section from his philosophical system, with little studies about this theme. As a consequence of this little interest, Hösle comments that it loses the differentia specifica which makes Hegel`s thought the base of all german idealism. Hösle tells that the little appreciation given to Hegel`s philosophy of nature has no philosophical foundation. So critics does not have a solid and necessary knowledge in mathematics and natural science. Our aim is to show the arguments of Hösle that lead to these conclusions. How does he solve the problem of the origin of nature, that is, of the being that presents itself to us? Why is the philosophy of nature the center to understand the trasition from subjective idealism to the objective one? Why is the mathematical*

knowlegde so necessary to understand the philosophy of nature? What is the relationship between Hegel`s philosophy of nature and the sciences of nature?

Keywords: *Hegel, Nature, Idealism*

I. Introdução

Segundo o comentário do pensador italiano Vittorio Hösle[1] a filosofia da natureza é a seção mais negligenciada do sistema filosófico de Hegel. Esse pesquisador explica que esse domínio mais do que negligenciado é tido por muitos[2] por totalmente ultrapassado, de tal maneira que, essa parte do sistema filosófico hegeliano é entendida como descartável e que, portanto na atualidade não tem com que contribuir no debate filosófico. Hösle[3] se contrapõe a esse descuido da filosofia da natureza de Hegel e alerta que tal atitude promove consequências no próprio âmbito do conhecimento atingindo de uma só vez a história da filosofia e o próprio sistema filosófico hegeliano. A afirmação de que o desprezo a filosofia da natureza de Hegel implica na própria renuncia em compreender a História da Filosofia, tem dois importantes significados. O primeiro é relativo ao lugar, a influência, o alcance, que atingiu o pensamento hegeliano. Sua superioridade é um fato demonstrado nessas consequências apontadas no comentário de Hösle. O segundo significado repousa no fato de que deixando de compreender a história da filosofia é o mesmo que deixar de compreender o sentido da história da filosofia. Hösle[4] afirma ainda que a recusa quase unânime da filosofia hegeliana da natureza não é uma recusa arraigada, pois de um modo geral falta aos opositores os pressupostos[5] necessários para que somente assim possa ser emitido um argumento competente. Falta a crítica dirigida uma sólida compreensão da estrutura lógica do sistema de Hegel e simultaneamente conhecimentos das ciências naturais. Uma apreciação justa

[1] VITTORIO HÖSLE, O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade, Trad. Antonio Celiomar pinto de Lima, São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 311.

[2] Conforme Hösle, os opositores da filosofia hegeliana da natureza podem ser agrupados em: cientistas naturais, racionalistas críticos e hegelianos de esquerda (cf. 2007, p. 312).

[3] Cf. p. 311.

[4] Ver nota 64.

[5] Os pressupostos, que Hösle indica, para que seja emitido um juízo competente se resume a três: 1) uma percepção da estrutura lógica do sistema de Hegel. 2) os questionamentos filosóficos que segundo a concepção de Hegel ultrapassam as ciências particulares. 3) conhecimento das ciências naturais na época de Hegel e na atualidade (cf. 2007, p. 312).

da filosofia da natureza de Hegel deve levar em conta o contexto histórico científico desse filósofo[6]. Hegel foi o último filósofo a contemplar todas as ciências naturais de seu tempo em seu conjunto. Fato este comprovado segundo o comentário de Hösle[7]. Essa particularidade é considerável porque revela que Hegel tinha autoridade para fundamentar sua filosofia da natureza. É importante não esquecer que nesse momento, Hegel está inserido no contexto histórico onde a filosofia e as ciências naturais progridem cada vez mais distanciadas entre si, ou seja, uma época em que se cristalizou a tendência a especialização. Acerca da fundamentação sólida de Hegel, Hösle[8] nos informa que Hegel estava bem informado da matemática do inicio do século XIX, fato esse considerável, uma vez que o saber matemático é necessário para compreensão da ciência[9]. Esse abrangente domínio que Hegel possuia pode ser visto na crítica que ele desenvolveu contra a fundamentação lógica do cálculo infinitesimal. Hösle[10] não deixa, contudo, de assinalar aquilo que interpreta como os equívocos na filosofia da natureza de Hegel. Fazendo-lhes ressalvas e interpretando que os erros ocorreram porque em geral Hegel se apoiou justamente em resultados das ciências naturais de seu tempo. Resultados esses que no progresso espetacular das ciências foram revistos posteriormente. Outro motivo dos equívocos hegelianos foi a confiança que Hegel depositou em fenômenos recém descobertos e ainda não confirmados teoricamente, o que pode ser visto no caso da eletricidade[11]

[6] Hegel nasceu em 1770 e faleceu em 1831. O contexto histórico de Hegel é o final do século XVIII e início do século XIX (H. JAPIASSU, D. MARCONDES, Dicionário básico de filosofia, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 3ªed., 1996, p. 122).

[7] Cf. 2007, p. 313.

[8] Cf. 2007, p. 314

[9] O saber matemático permitiu as ciências naturais uma linguagem objetiva para formular as leis da natureza. As matemáticas foram, ao longo da história, os primeiros conhecimentos a atingir o estatuto de ciência no sentido em que entendemos. Este privilégio está, sem dúvida, ligado à própria natureza desse conhecimento e de seus objetos. A denominação de ciência "formal" que alguns filósofos, tanto neoplatônicos como neopositivistas, mas em sentidos diferentes, dão as matemáticas, sublinharia, de fato, certa independência relativamente à observação dos fenômenos e, por conseguinte, a possibilidade de se desenvolverem unicamente pelas forças do pensamento. A realidade, porém, não é tão simples assim. Pois, por um lado, muitas vezes os conceitos matemáticos foram forjados a propósito de questões colocadas pela observação empírica; por outro, se a matemática não é uma ciência da natureza, ela não deixa de ter verdadeiros objetos (cf. GILLES-GASTON GRANGER, Ciências formais e ciências empíricas, In: Ibid., A ciência e as ciências (Tradução de Roberto Leal Ferreira), São Paulo: Editora UNESP, 1994, p. 59).

[10] Ver nota 70.

[11] O estudo da eletricidade nos tempos modernos pode ser considerado como tendo sido iniciado com as pesquisas de William Gilbert (1544-1603). Os gregos sabiam que o âmbar revelava pro-

que somente com os trabalhos de Faraday e Maxwell atingiu explicação teórica aceitável. Para um melhor esclarecimento dos temas aqui introduzidos dividimos esse trabalho em três secções: transição do idealismo subjetivo ao idealismo objetivo, onde se busca mostrar por que com a filosofia da natureza de Hegel o idealismo atingiu a plenitude. Na segunda apresentamos a polêmica de Hegel contra as ciências de seu tempo. E concluimos com a terceira que almeja responder: qual a relação da filosofia da natureza de Hegel com a ciência contemporânea?

II. Transição do idealismo subjetivo ao idealismo objetivo

No que diz respeito à história da filosofia, Hösle[12], comenta que o desprezo a filosofia da natureza significa que se está deixando de compre-

---

priedades elétricas, mas Gilbert demonstrou não ser ele, de modo algum, o único a possuí-las. Eis a originalidade de Gilbert. Foi ele quem observou ainda que as forças elétricas eram de caráter diferentes. No decorrer do século XVIII importantes descobertas vieram a consolidar a doutrina da eletricidade. Entre as mais importantes a máquina de gerar cargas elétricas de Otto Von Guericke (1602-1686) e a garrafa de Leiden, criada na Holanda, por Peter Von Musschenbroek (1692-1791). Foram importantes instrumentos que vieram a comprovar empiricamente esse caráter diferente das forças elétricas, um misto de polaridade. Foi a partir dessas invenções que Benjamin Franklin (1706-1790) realizou uma série de pesquisas para demonstrar que o raio é um fenômeno elétrico. Em 1752 efetuou sua famosa experiência do papagaio de papel, recolhendo a carga elétrica de uma nuvem de tempestade numa garrafa de Leiden e provando que a dita carga conduzia aos mesmos efeitos que outra, produzida por máquina elétrica. Franklin supôs uma teoria que a carga elétrica estava localizada nas massas dos corpos. O inglês Stephen Gray (1666-1736) demonstrou em 1729 que essa teoria está errada, ou seja, a carga elétrica permanece totalmente na superfície dos corpos. Nesse momento essas descobertas pareciam indicar que a força elétrica era da mesma espécie que a gravidade, dizer que eram da mesma espécie é afirmar que atuam à distância, através do espaço vazio e obedecendo a uma mesma lei, a do quadrado inverso. A filosofia natural alemã (Cf. STEPHEN F. MASON, A filosofia natural alemã, In: Ibid., História da ciência: as principais correntes do pensamento científico (Tradução de José Lacerda), Rio de Janeiro: Editora Globo, 1962, p. 281-292.) interessou-se por um aspecto diverso da eletricidade, ou seja, o fenômeno da polaridade que parecia exemplificar perfeitamente a tensão oposta por eles admitida entre os pólos ou forças contrárias que haviam introduzido ordem no caos. Uma vez existente apenas uma espécie de poder subjacente ao desenvolvimento da natureza em sua filosofia, isto é, a do espírito universal, sustentavam eles que a luz, o magnetismo, as forças químicas e a eletricidade estavam todos relacionados entre si e são apenas aspectos diferentes de uma mesma realidade. Hans Christian Oersted (1777-1885), físico que foi discípulo de Friedrich Schelling (1775-1854). Inspirado nas idéias desse filósofo buscou encontrar a relação entre o magnetismo e a eletricidade. Mas foi o inglês Michael Faraday (1791-1867) que fez as pesquisas mais revolucionárias, relacionando os efeitos elétricos com outros fenômenos. Faraday sustentava que a matéria é onipresente, sob a forma de um éter, sem lacunas que funcionava como um veículo para as forças da natureza. Faraday rejeitava a teoria atômica da matéria, e com isso a concepção de que as forças atuavam a distância, no espaço vazio. Faraday definiu que a matéria está presente em todo lugar e não há espaço intermediário desocupado (cf. STEPHEN F. MASON, O progresso da eletricidade e do magnetismo, In: Ibid., op. cit. p. 388-397).

[12] Cf. p. 312.

ender aquilo que é o mais original no sistema filosófico hegeliano, ou seja, a transição do idealismo subjetivo ao idealismo objetivo. É nessa transição que repousa o âmago do projeto hegeliano; pois o idealismo objetivo é o resgate da metafísica como ciência. Aqui já se faz menção do motivo da centralidade da filosofia da natureza no sistema filosófico de Hegel.

O idealismo é uma posição filosófica que de um modo geral, pode ser vislumbrado como o "ismo" que privilegia a ideia. Na história da filosofia[13] essa concepção surge com variados conceitos, mas alguns ganharam notoriedade no debate filosófico. O pensamento cartesiano é um deles, sendo comumente associado ao idealismo metodológico, por defender o inatismo a partir da intuição pura, isto é, independente da experiência, sendo a *episteme* alcançada a partir desse método, isto é, das ideias inatas. Outro exemplo clássico é o idealismo kantiano, classificado como idealismo transcendental. Neste, rejeita-se a compreensão de que a ideia é resultante de uma consciência pura. Nesse caso, a ideia é concebida como produto de uma estrutura lógica universal, que formata somente os dados da empiria, sem nunca atingir o objeto. Uma terceira tradição de idealismo está associada à filosofia platônica, designada de idealismo metafísico. Nessa concepção, o *Ser* é a própria ideia, ou seja, a realidade é ideia. Essa via tem seu desdobramento na filosofia de Hegel que é considerada um subtipo desse idealismo. Entretanto somente este subtipo resolve, a partir da ciência da lógica[14], o problema da origem da natureza. A tradição idealista privi-

[13] ADÃO T. LARA, A filosofia ocidental do renascimento aos nossos dias: caminhos da razão no ocidente, São Paulo: Vozes, 4ª ed., 1998, p. 51-68.

[14] Para compreender o sistema filosófico de Hegel é preciso ter em mente três concepções basilares sobre a sua filosofia. A primeira é a posição de que a realidade é espírito. A segunda é a de que o espírito é dialético. E a terceira e última é que a dialética é especulativa. Daí segue as seguintes questões: 1) o que significa afirmar que a realidade é espírito? 2) o que significa conceber o espírito como dialético? 3) que significa dizer que a dialética é especulativa? Estas questões têm ainda pressupostos que suscitam outras questões mais fundamentais: 4) o que é espírito? 5) o que é dialética? 6) o que Hegel compreende como especulativo?. Antes do estabelecimento da filosofia de Hegel prevaleceu nas discussões filosóficas a concepção de *Ser* estático. Essa prevalência provocou a ruptura entre sujeito e objeto. Uma consequência dessa ruptura foi à compreensão da impossibilidade do conhecimento. Hegel se contrapõe a essa concepção e afirma que: *"a crítica do conhecimento não é possível"* [Cf. § 73 ao §76 In: G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do Espírito (Tradução de Paulo Meneses), Petrópolis: Vozes, 2005.] Na filosofia de Hegel argumenta-se que tudo se explica pelo desdobramento da idéia. Objetiva-se com essa posição filosófica retomar o lugar da metafísica nas discussões filosóficas usurpado pela teoria da impossibilidade da objetividade. O espírito é a ideia que se realiza e se contempla através do seu próprio desdobramento. Nesse sentido, pode-se afirmar que é com essa compreensão que a natureza em Hegel é central para o seu sistema filosófico, como ele mesmo declarou explicitamente: *"A ciência só pode surgir do saber fenomenal e do movimento"*. [Cf. G. W. F. HEGEL, op. cit. §76 ao §78]

legia a ideia como fundamento do real o que acarreta um problema envolvendo natureza e idéia, um problema de fundamentação. A primeira, apesar de sua dependência em relação à segunda, é concebida como dotada de certa consistência própria. Como explicar a relação entre natureza e ideia nesses termos?

Na filosofia de Hegel o idealismo atingiu a plenitude, porque priorizou completamente a ideia como essência da natureza; é o idealismo absoluto[15]. Este é o cerne de seus argumentos filosóficos na polêmica que desenvolveu contra a ciência de seu tempo.

III. A polêmica de Hegel contra as ciências de seu tempo

Hösle[16] nos esclarece que a filosofia da natureza de Hegel assim como a Física de Aristóteles[17], citado na obra de Hösle[18] como uma

---

Essa declaração nos revela a importância da natureza. Ela é ponto de partida. Ela nos ensina o movimento da ideia absoluta. A semente contém em si a ideia de planta, não o é fora de si, mas será como razão desdobrada, ou seja, a semente é em si a planta, mas irá desaparecer como semente para tornar-se planta, isto é, retornar a si.

[15] R. G. Collingwood comenta: "Kant admitiu que podemos conceber a coisa em si; mas deixou àqueles que lhe sucederam a missão de descobrirem como é que de fato devemos e podemos concebê-la. Quem cumpriu essa missão como ponto de partida de toda a teoria cosmológica foi Hegel; rejeitando a pretensão exclusiva do pensamento científico ao título de conhecimento. [...] O *Ser* em geral não é nada em particular; assim, o conceito de ser puro transpõe-se, tal como Hegel o explica, para o conceito de nada. Esta passagem de um conceito para outro não é meramente uma transição subjetiva do nosso pensamento, é uma transição objetiva, pelo qual um conceito provém logicamente de outro que ele pressupõe. [...] Assim respondia hegel à questão de saber como é que a coisa em si podia ser criadora. [...] A ideia, é a causa imediata da natureza e a causa mediata, através da natureza, do espírito. Assim Hegel rejeita o idealismo subjetivo segundo o qual o espírito é o pressuposto da natureza; isso afirma Hegel, inverte a relação entre eles, e neste ponto Hegel prefere o conceito materialista de natureza como causa do espírito. Aos seus olhos o único erro deste conceito é fazer da natureza algo de absoluto, enquanto de fato, pensa Hegel, os idealistas subjetivos têm razão ao considerar a natureza como essencialmente dependente de algo; só com a diferença de que para Hegel esse algo é a ideia. E Hegel concorda totalmente com Platão ao considerar a Ideia, não como um estado, não assimilável em suma ao que quer que seja de subjetivo, mas sim a um domínio autocontido e autoexistente do *Ser* que é o objeto apropriado do espírito. A isto chama Hegel <<idealismo objetivo>>, como oposto ao idealismo subjetivo, ou <<idealismoabsoluto>>, pois concebe a Ideia como algo de real em si mesmo e não dependendo, seja de que maneira for, do espírito que a concebe (cf. R. G. COLLINGWOOD, Hegel: a transição para a visão moderna de natureza, In: Ibid., Ciência e filosofia, (Tradução de Frederico Montenegro), Lisboa: Editorial Presença, 2ª ed., s/d, p. 194-196).

[16] Loc. cit. 72.

[17] ARISTÓTELES, Física, (Tradução de Guillermo R. de Echandía), Editorial Gredos S.A., 1995. Aristóteles defende na sua filosofia da natureza que o repouso é o estado natural dos corpos e o movimento não, ou seja, a de que a tendência natural dos corpos é o repouso.

[18] Loc. cit. 74.

exceção entre os grandes filósofos porque se ocupou com as ciências naturais de modo tão abrangente e detalhado quanto Hegel. Contém sim muita coisa desmentida empiricamente, no entanto para compreender as refutações empíricas é preciso um estudo da ciência no seu contexto histórico porque só assim atinge-se uma compreensão da filosofia da natureza. É frágil o argumento que se apoia na ideia de que basta uma formação na ciência natural contemporânea para a compreensão da ciência do passado como aquele que indica que ela foi facilmente substituída[19]. Uma característica da filosofia hegeliana da natureza consiste na crítica que ela desfere na ciência natural de seu tempo o que contribuiu para o descrédito da filosofia hegeliana. Já nos meados do século XIX era lugar comum a consideração de que a filosofia era um saber caudatário das ciências particulares. Entretanto Hösle[20] afirma que foi justamente essa imposição que no final do século XIX e particularmente no início do século XX revelou os limites da ciência, isto é, revelou que as ciências naturais no contexto histórico de Hegel não significavam a conclusão do saber.

A polêmica de Hegel contra as ciências de seu tempo não significou apenas um retrocesso em relação a elas, mas também um progresso. A investigação dessa questão conduz a busca visando verificar se a filosofia hegeliana da natureza pode contribuir para uma compreensão dos problemas filosóficos lançados pela ciência natural contemporânea. Inicialmente é preciso saber quais os problemas filosóficos são lançados pela ciência contemporânea. Depois de reconhecidas as questões filosóficas levantadas se faz necessário compreender com minúcias a

---

[19] Edwin Burtt ao comentar sobre as dificuldades da ciência copernicana nos esclarece como foi dificultoso o estabelecimento da ciência moderna, dificuldades advindas do embate com a ciência que vigorava naquele contexto." [...] Acostumamo-nos tanto a pensar que a oposição ao grande astrônomo [Copérnico] baseava-se fundamentalmente em considerações teológicas (o que, evidentemente, era bem certo á época) que tendemos a esquecer as sólidas objeções científicas que podiam ter sido e foram levantadas contra a nova hipótese. [...] Os movimentos dos corpos celestes podiam ser identificados tão corretamente pelo método de Ptolomeu quanto pelo de Copérnico. [...] Haviam certas objeções específicas à nova teoria, as quais, no estado que a observação astronômica e a ciência mecânica haviam alcançado àquela época, não podiam ser respondidas satisfatoriamente. Algumas delas, como a afirmação de que um corpo projetado verticalmente no ar deveria cair consideravelmente a oeste de seu ponto de partida, teoria de copérnico, para saber se estava correta, tiveram de esperar por sua refutação até que Galileu estabelecesse as bases da dinâmica moderna (cf. EDWIN A. BURTT, Copérnico e Kepler: o problema da nova astronomia, In: Ibid., As bases metafísicas da ciência moderna (Tradução de José viegas Filho e Orlando Araújo Henriques), Brasília: Editora UNB, 1999, p. 29-32).

[20] Loc. cit. 78.

polêmica de Hegel contra as ciências de seu tempo. Nela reside a contribuição filosófica hegeliana da natureza para as questões filosóficas da ciência contemporânea.

Dentre as polêmicas de Hegel contra as ciências naturais de seu tempo. Encontra-se a sua crítica: a teoria científica de uma existência autônoma do calor. A teoria científica de que todos os fenômenos físicos têm uma materialidade. E ao princípio newtoniano da inércia que considerava pura abstração.

A crítica de Hegel a ciência de seu tempo indignou o positivismo[21] do século XX, contribuindo assim para a rejeição da filosofia da natureza. O positivismo do século XIX difundia a ideia de que a filosofia é um saber de segunda ordem em relação às ciências empírico-formais. O positivismo radical pensou assim tornar possível uma formulação das ciências naturais sem a presença da metafísica. Mas será possível mostrar que não foi possível essa ruptura? A história da ciência, saber que Hösle[22] afirma raramente interessar aos cientistas naturais, revela que sim. Retomando a física aristotélica, citada por Hösle[23], vê-se que Aristóteles sobreviveu em Galileu. O fato de Galileu haver tratado apenas de "movimentos locais" é revelador, pois só assim se pode explicar o que levou Galileu a estabelecer como base da filosofia natural, em um mundo que se move em torno do centro solar, uma lei da Inércia: "Todos os corpos conservam-se em estado de repouso, ou em movimento uniforme em linha reta, salvo se forem compelidos a mudar esse estado pela ação de forças exercidas sobre eles". É no enunciado dessa lei científica que é encontrada duas sobrevivências aristotélicas que revela que há metafísica na física de Galileu[24]. Primeiro, é a indicação do estado de repouso, o corpo em movimento estaciona quando a força que o impele deixa de agir. Segundo é o primado do movimento padrão, único movimento propriamente e de que os demais são como que derivados, pois a ele regressam quando cessa a causa modificadora.

---

21 "Em um sentido mais amplo, o termo <<positivismo>> designa várias doutrinas filosóficas do século XIX, que se caracterizaram pela valorização de um método empirista e quantitativo, pela defesa da experiência sensível como fonte principal do conhecimento, pela hostilidade em relação ao idealismo e pela consideração das ciências empirico-formais como paradigmas de cientificidade e modelos para as demais ciências" (cf. H. JAPIASSU, D. MARCONDES, op. cit., p. 217).

22 Loc. cit. 64.

23 Loc. cit. 81.

24 C. CAMPOS, A metafísica na física de Galileu, In: Ibid., Reflexões sobre a relatividade, Rio de Janeiro: 1948, p. 47-55.

Mas por que falar em repouso num mundo em movimento, onde tudo se move com ele? Copérnico já não havia demonstrado que o repouso é um ente de razão? E quanto ao movimento padrão ou uniforme? Este também é uma postulação metafísica. De onde surge essa postulação? Advém da ideia de fluxo, de contínuo da filosofia natural aristotélica. Essa compreensão de que a matéria é contínua está presente na física de Aristóteles, e ele buscou captar e limitar justamente nos movimentos locais. O movimento é concebido como um tender entre dois contrários, entre um estado inicial e final. Em Galileu se dá o mesmo, o movimento padrão é o continuum, por está entre os contrários. No fundo é essência, isto é, o que fica depois de eliminados os elementos não constantes ou na terminologia aristotélica, as possibilidades. Pode-se definir o movimento uniforme de Galileu, dizendo que ele é o constante que permanece depois de eliminadas as causas variáveis que o determinam, ou as forças diversas, no entanto essa eliminação só pode ser feita pela abstração.

Portanto o movimento padrão é aquele mesmo ente de razão que na metafísica faz a forma, as essências, etc.. É o ente de razão, o que não varia, o elemento inabstraível da experiência depois de eliminados os acidentes. Como bem explicou o filósofo alemão Kant na sua Estética transcendental, que foi eliminando os elementos da experiência, não constantes, e fixou-se no da experiência inevitável, inabstraível, ou seja, a extensão, que se apresenta como condição do pensamento do objeto e que para ele se encontra a priori no espírito independentemente de todo objeto sentido ou de toda sensação, isto é, de toda experiência.

Em suma, o movimento uniforme de Galileu é uma ideia metafísica, um ente de razão obtido por eliminação dos elementos causadores do movimento e dos movimentos dados na experiência sensível. A ciência moderna se baseia em dois entes de razão. O movimento uniforme e o repouso, não encontrados na experiência. Portanto a metafísica não foi eliminada esteve presente desde o início da ciência moderna.

IV. Considerações finais

Um fato que Hösle informa que foi significativo para mostrar o equívoco do positivismo radical foi o próprio desenvolvimento das ciências naturais no fim do século XIX e início do século XX que re-

velou que as ciências no tempo de Hegel não significavam o fim do conhecimento. Um exemplo categórico é a transição da ciência de proveniência newtoniana a ciência einsteiniana. Nessa nova imagem da natureza, chamada de teoria da relatividade[25], o princípio da inércia é abandonado, isto é, não existe processo algum para determinar se um sistema de referência está em repouso absoluto; em outros termos, é impossível descobrir um movimento uniforme em relação ao éter. Nem mesmo há tempo absoluto.[26] E o que isso significa? Seria o fim da metafísica e a supremacia das ciências empírico-formais? Na verdade no fundo da teoria da relatividade encontramos aquela mesma metafísica, que põe a razão dando existência e leis à natureza. Em Einstein, a relatividade pode reduzir-se a afirmação segundo a qual os objetos da experiência e os acontecimentos não são os mesmos para diferentes observadores. Na teoria da relatividade não é o sentimento do objeto, ou do acontecimento que é identificado com o objeto ou o acontecimento, mas é a percepção do objeto ou do acontecimento que é identificada com o objeto ou o acontecimento[27]. Essa identificação do acontecimento e sua percepção não passam de outra versão da concepção que leva na metafísica a identificar o ser e o pensar. E o que dizer da velocidade da luz no espaço, concebida independente da direção da propagação do movimento da fonte luminosa e do observador? Trata-se de um absoluto, ou seja, na teoria da relatividade nem tudo é relativo, existe um conceito absoluto, isto é, a velocidade da luz é invariável. Diante das considerações apresentadas aqui, podemos concluir parcialmente esta pesquisa, afirmando com o comentário de Hösle[28] que na polêmica de Hegel contra as ciências de seu tempo uma contribuição para a ciência contemporânea foi sua crítica ao princípio da inércia, que Hegel reconheceu como uma pura abstração (não pertencendo nem à experiência nem ao conceito) que dava suporte a uma teoria empírico-formal. Na reali-

[25] Cf. SHAHEN HACYAN, La teoría de la realividad de Einstein, In: Ibid, Relatividad especial para estudiantes de física, México: Fondo de Cultura Economíca, 1996, p. 16.

[26] Cf. R. ARGENTIÈRE, A teoria da relatividade especial, In: Ibid, Aventura humana no espaço e no tempo, São Paulo: 1962, p. 35.

[27] Cf. C. CAMPOS, Einstein e os problemas tradicionais da filosofia e da lógica, In: Ibid, op. cit., p. 33-34.

[28] "Semelhantemente exata é a crítica de Hegel ao princípio da inércia, que também do ponto de vista da teoria da ciência e da metodologia é digna de nota pelo fato de Hegel reconhecer claramente que no caso deste princípio, se trata de abstração – a saber, da gravitação – que não é confirmada empiricamente por nada" (cf. VITTORIO HÖSLE, op. cit., p. 316).

dade os defensores da ciência do tempo de Hegel não perceberam a base lógica de suas objeções. Contudo Hösle[29] afirma que a crítica de Hegel ao princípio da inércia foi confirmada pelo desenvolvimento da teoria geral da relatividade o que mostrou que a crítica filosófica de Hegel também tinha consistência científica.

[29] Essa objeção de Hegel contra uma teoria que, em seu tempo, era considerada como validada ao extremo, em termos teóricos tanto quanto empíricos, necessariamente excitaria os ânimos, especialmente por poder ser vista como plenamente consistente mesmo sem pressupostos especulativos; e, de fato, é desenvolvida na teoria geral da relatividade uma lei generalizada da inércia que – totalmente como Hegel exige -, conforme M. Born, "resume numa só expressão os fenômenos da inércia e da gravitação" (1969, p. 291); segundo a teoria geral da relatividade, não há nenhum espaço livre de gravitação, o único em que o princípio newtoniano da inércia, em sua abstração, poderia ter uma realidade física (cf. VITTORIO HÖSLE, op. cit., p. 316).

A divisão da Ciência da Natureza na *Enciclopédia Filosófica para Classe Superior* (1808 s.)

Doutorando Marcos Fábio Alexandre Nicolau

(UFC, Fortaleza)

marcosmcj@yahoo.com.br

Resumo: Visa-se compreender a proposta de sistema que Hegel possuía em seu período em Nuremberg, tempo em que era reitor e professor do Ginásio de Nuremberg (1808-1816), do qual dispomos da *Propedêutica Filosófica*, que se trata dos cadernos originais, utilizados pelo filósofo em seu ensino de filosofia durante o período de 1808 à 1811, textos que não constituem um escrito orgânico, mas um conjunto de textos de circunstância, nos quais Hegel se entrega à difícil tarefa de abrir à filosofia as mentes juvenis, acabando por nos dar uma verdadeira síntese de seu sistema, em uma pedagogia tentativamente simples e direta. Nessa compilação encontramos sua Enciclopédia Filosófica para Classe Superior, que nos fornece uma Ciência da Natureza, segundo momento do sistema, que traz a Matemática, e não a Mecânica como encontramos na Enciclopédia berlinense, como primeira seção. Nessa divisão, que também será a da versão heidelberguiana, a Mecânica faz parte da segunda seção, a Física Inorgânica. Cabe-nos saber: por que Hegel deixa essa divisão? Juntamente com intérpretes como Hösle, buscaremos compreender esta questão determinando qual o lugar da matemática no sistema de Hegel.

Palavras-chave: Sistema, Filosofia da Natureza, Matemática.

Abstract: *The aim is to understand the proposed of system that Hegel had in his time in Nuremberg, when he was a rector and professor of Nuremberg Gymnasium (1808-1816), which we have the Propedêutica Philosophical, which treats itself the original notebooks, used by the philosopher in his teaching of philosophy in the period 1808 to 1811, texts which do not constitute an organic written but a group of texts of circumstance, in which Hegel gives himself the difficult task of opening the philosophy of young minds and we ended up giving a true synthesis of his system in a pedagogy tentatively straightforward. In this compilation we find the Philosophical Encyclopedia for Upper Class, which gives us a science of nature, second moment of the system, which brings Mathematic and not the Mechanics as we found in the Encyclopedia of Berlin, as the first section. In this division, which is also a version heidelberguiana, Mechanics is part of the second section, Inorganic Physical. We must know: Why does Hegel make*

this division? Along with performers like Hösle, seek to understand this issue by determining that the place of mathematics in the system of Hegel.

Keywords: *System, Philosophy of Nature, Mathematics.*

Hegel diz, no fim da Ciência da Lógica da Enciclopédia, que a ideia

> na absoluta verdade de si mesma, decide-se a deixar sair livremente de si o momento de sua particularidade, ou do primeiro determinar-se e ser outro – a ideia imediata como seu reflexo, como natureza.[1]

Nesse parágrafo se origina a passagem que há da ideia absoluta, resultada da Ciência da Lógica, para a natureza, objeto da Filosofia da Natureza. Hegel, remontando à tradição, toma em sua filosofia do real – a saber, os momentos da natureza e espírito – duas formas distintas de realidade, pois, como se sabe, o sistema hegeliano descrito na Enciclopédia é formado por três estágios distintos: o da Lógica e os das acima mencionadas Filosofia da Natureza e Filosofia do Espírito. Porém, a forma como essa exposição se deu não fora a ideal nem para o próprio Hegel, o que é fácil perceber pela a complexidade das passagens de uma categoria para a outra e, consequentemente, de um estágio ao outro no sistema. O momento por nós estudado nesse congresso, a filosofia da natureza, é por muitas vezes negligenciado justamente por sua quase que intransponível compreensão, pois, poucos são aqueles que se mostraram capazes, como requer Luft, de realizar uma crítica interna à sua filosofia da natureza. Falta-nos o necessário saber em matemática e ciência natural, que comprovadamente Hegel possuía, como bem nos informa Hösle:

> foi provado de modo inconteste que por trabalhos orientados historicamente, que consideraram também o contexto histórico-científico da filosofia hegeliana da natureza, que Hegel, em quase todas as ciências naturais, estava à altura de seu tempo.[2]

[1] G. W. F. HEGEL, Enciclopédia das Ciências Filosóficas – Ciência da Lógica (Tradução de Paulo Meneses), São Paulo: Loyola, 1995, §244, p. 370-371.

[2] VITTORIO HÖSLE, O sistema de Hegel – O idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade (Tradução de Antonio Celiomar Pinto de Lima), São Paulo: Loyola, 2007, p. 313.

Assim sendo, o próprio Hegel, em seu programa original, buscaria erigir para cada uma das três partes do sistema uma obra específica e aprofundada, como nos explica Bourgeois:

> A publicação da Enciclopédia ocorreu antes do esperado, pois o caráter manual, de resumo, só pode ser positivo quando – como é o caso da Lógica, primeira parte da obra – já foi publicada uma obra detalhada sobre o mesmo assunto. Hegel sublinha, lamentando, o caráter prematuro da publicação da Enciclopédia no que se refere às duas outras partes: Filosofia da Natureza e a Filosofia do Espírito, ainda não-desenvolvidas em uma obra correspondente. Os leitores de Hegel que, não sendo ouvintes, não têm as explicações orais em que o filósofo desenvolvia os temas da Enciclopédia, queixam-se da sucessiva brevidade da Filosofia da Natureza, e sobretudo da Filosofia do Espírito.[3]

Notemos que a natureza está, ainda, na ideia e é, ainda, a ideia, porém, em outro momento de seu desenvolvimento dialético. A natureza é, assim, a ideia exteriorizada, objetivada, na sua alteridade, é a ideia alienada. Logo, o processo dialético realizado na filosofia da natureza ocupa no sistema hegeliano um lugar central, convicção que levou V. Hösle a sentenciar que, no ponto de vista histórico filosófico: “quem descuida a filosofia hegeliana da natureza está desprezando aquilo que foi a mais própria realização filosófica de Hegel e Schelling”[4], a saber, a transposição do idealismo subjetivo ao idealismo objetivo a partir de uma filosofia a priori da natureza; e, do ponto de vista teórico-sistemático: “quem deixa de ler a Filosofia da natureza de Hegel não pode nem ao menos pretender ter penetrado na estrutura da Enciclopédia de Hegel”[5], pois ela é o momento da mediação entre lógica e espírito, entre a ideia absoluta e o espírito absoluto.

Embora Hegel tenha ocorrido aí em inúmeros equívocos, fato no qual diversos críticos embasam sua desconsideração da filosofia da na-

---

[3] BERNARD BOUGEOIS, A Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel, in: G. W. F. HEGEL, Enciclopédia das Ciências Filosóficas – Ciência da Lógica (Tradução de Paulo Meneses), São Paulo: Loyola, 1995, p. 373-443, p. 402.

[4] VITTORIO HÖSLE, O sistema de Hegel – O idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade, op. cit., p. 311.

[5] VITTORIO HÖSLE, O sistema de Hegel – O idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade, op. cit., p. 312.

tureza ao se propor ao estudo do sistema, tendo-o como um momento "morto" do sistema, não se justifica sistematicamente tal coisa.

Assim como na Lógica, a Natureza tem sua subdivisão em uma tríade: Mecânica, Física e Orgânica. Nossa questão está situada justamente nessa subdivisão, pois em sua Enciclopédia Filosófica para Classe Superior[6], encontrada em suas anotações de aula no período em que era professor no Ginásio de Nuremberg, Hegel opta por uma subdivisão na qual a Matemática, e não a Mecânica, ocupa o primeiro momento da tríade. Tal questão nos remete a outra problematização: qual será o lugar específico da matemática em Hegel? Seria a subdivisão em questão uma tentativa de Hegel em estabelecer na filosofia da natureza o lugar de uma filosofia da matemática? Analisemos isso buscando primeiramente compreender o porquê Hegel propôs essa subdivisão em 1808.

O interesse de Hegel pela natureza, segundo Hoffheimer[7], já pode ser antevisto entre seus períodos em Berna (1793-1796) e Frankfurt (1797-1799), por influência do pensamento de Schiller, que, principalmente, em sua Educação Estética do Homem analisa a dicotomia sujeito-objeto como uma separação natural ou objetiva que acarreta uma dicotomia entre razão e natureza. Curiosamente Hegel já esteve às voltas com esse problema, sem encontrar solução. Assim, a proposta schilleriana de superar esse cisma através de uma síntese estética, conciliadora de sujeito e objeto, influencia diretamente o desenvolvimento, nesse período, do pensamento hegeliano, pois, assim como Schiller, Hegel tomará a natureza a partir de uma dupla função: como parte e como modelo para uma reconciliação entre sujeito e objeto, ou seja, como uma categoria concreta de mediação. Assim, torna-se a natureza um dos objetos centrais na formação do sistema hegeliano, a ela dedica não somente a segunda parte da Enciclopédia em suas três edições, mas os mencionados escritos de Frankfurt, conhecidos como Escritos Teológicos, em grande parte ocupados com a questão da natureza, os três esboços de um Projeto de Sistema (I, II, III), frutos de uma série de conferências dadas pelo filósofo em lena, e o escrito, por nós analisado, presente na Propedêutica Filosófica. Como se vê, a questão da natureza

[6] Disposta na Propedêutica Filosófica, compilação realizada por K. Rosenkranz de "uma confusão de papéis", que o mesmo descobrira em 1838, esse primeiro esboço da versão enciclopédica de um sistema da ciência situa-se no período em que Hegel ainda busca uma estrutura ou forma de seu sistema filosófico (1807-1817), o que já fora iniciado no prefácio à Fenomenologia.

[7] Cf. MICHAEL H. HOFFHEIMER, The Influence of Schiller's Theory of Nature on Hegel's Philosophical Development, in: Journal of the History of Ideas, 46/2 (1985), p. 231-244, p. 237.

em Hegel tem um extenso histórico, o que toma compreensível as mudanças em sua exposição estrutural ao longo da formação do sistema, pois se trata de uma busca de construir a priori a experiência, isto é, é a experiência da natureza transformada em pensamento.

Isso nos capacita a compreender o projeto de uma filosofia da natureza em Hegel: tematizar a "racionalidade do real", ou, como bem disse Araújo[8], mostrar no real a identidade originária entre ser e pensar, a conciliação entre a razão subjetiva e a razão objetiva, portanto, a conciliação entre subjetividade e objetividade, ideal e real.

Nesse projeto de racionalização do real, Hegel buscará realizar na esfera da natureza o mesmo intento da Lógica: uma autofundamentação. Para tal deve haver uma preocupação com o começo, e qual deve ser o começo da filosofia da natureza? Para Hegel, assim como para Kant[9], o real se dá pelas determinações de espaço e tempo, "abstrações existentes determinadamente, ou pura forma, pura intuição da natureza"[10].

> Mas, diferentemente da Lógica, a natureza por isso não começa com o qualitativo, mas com o quantitativo, pois sua determinação não é, como é o ser lógico, o abstratamente primeiro e imediato, mas essencialmente e o já em si mediado, ser exterior e ser-outro.[11]

Espaço e tempo, assim como ser e nada, estão imbricados mutuamente, sendo o tempo a negatividade do espaço posta para si[12], ou seja, o tempo é a verdade do espaço, pois estão em comunicação intrínseca um com o outro.

---

[8] MANFREDO ARAÚJO DE OLIVEIRA, Filosofia da natureza e idealismo objetivo: uma leitura da postura sistemática de Hegel segundo D. Wandschneider e V. Hösle, in: Filosofia Unisinos, 7/1 (2006), p. 40-61, p. 51.

[9] Embora não tomasse tempo e espaço como formas da sensibilidade, como os pensava Kant distintas dos conceitos do entendimento, mas como as manifestações fundamentais do conceito de natureza. Cf. MICHAEL INWOODS, Dicionário Hegel (Tradução de Álvaro Cabral), Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 306.

[10] G. W. F. HEGEL, Propedêutica Filosófica (Tradução de Artur Morão), Lisboa: Edições 70, §99, p. 45.

[11] G. W. F. HEGEL, Enciclopédia das Ciências Filosóficas – A Filosofia da Natureza (Tradução de José Machado), São Paulo: Loyola, 1997, §254, p. 48.

[12] Cf. G. W. F. HEGEL, Enciclopédia das Ciências Filosóficas – A Filosofia da Natureza, op. cit., §257, p. 53-54.

Como bem afirma Arantes[13], dizer que o tempo é a verdade do espaço significa que o espaço, em virtude da reflexão própria a seu conceito, se toma tempo, ou, como lemos no adendo ao § 257: "A verdade do espaço é tempo, assim o espaço vem-a-ser tempo; nós não passamos tão subjetivamente para o tempo, mas o próprio tempo passa."[14] A partir da suprassunção imediata entre espaço e tempo deriva-se lugar e movimento, ou seja, matéria. Note-se que espaço e tempo são aqui tratados como meros em si, idealidades somente afirmadas juntas, ou especulativamente, proporcionando uma "passagem da idealidade à realidade, da abstração ao ser concreto."[15]

Feita essa simples exposição do começo da filosofia da natureza, tomemos a exposição que Hegel nos dá na Enciclopédia Filosófica para Classe Superior, de 1808. Sucintamente afirma que o devir da natureza nada mais é que o devir em direção ao espírito[16], e, o que reafirma no § 249 da Enciclopédia, considera-a um sistema de graus, promanados necessariamente um do outro a partir da ação da ideia absoluta, subjacente a natureza. Em seu desenvolvimento dialético, a Ideia da natureza, em seu movimento interno, ingressa em si a partir de sua imediaticidade, suprassume-se e torna-se espírito. Esse processo tomará primeiramente o ser determinado ideal da natureza, espaço e tempo ideais, tal momento se chamará aqui no texto da Propedêutica "Matemática", mas por quê?

Talvez porque o espaço seja objeto de uma ciência sintética, a geometria, já que o espaço pode esquematizar-se, representar-se intuitivamente em uma figura real; e pelo fato de que o tempo, ao tornar-se quantidade, passe a determinação do um, princípio da ciência analítica do quanto: a aritmética.[17] Talvez porque: "A matemática aplicada aplica a matemática pura as relações de grandeza da natureza, que ela assume a partir da experiência."[18] Mas o tempo não é uma categoria matemática, e o espaço tratado na filosofia da natureza é o espaço da física e não um construto matemático.

---

[13] Cf. PAULO EDUARDO ARANTES, Hegel e a Ordem do Tempo (Tradução de Rubens Rodrigues Torres), São Paulo: Hucitec/Polis, 2000, p. 29.

[14] G. W. F. HEGEL, Enciclopédia das Ciências Filosóficas – A Filosofia da Natureza, op. cit., § 257, p. 54.

[15] G. W. F. HEGEL, Enciclopédia das Ciências Filosóficas – A Filosofia da Natureza, op. cit., § 261, p. 62.

[16] G. W. F. HEGEL, Propedêutica Filosófica, op. cit., § 96, p. 44.

[17] Cf. G. W. F. HEGEL, Propedêutica Filosófica, op. cit., § 105-106, p. 46-47.

[18] G. W. F. HEGEL, Propedêutica Filosófica, op. cit., § 109, p. 47.

Interessante é o fato desse esquema ser reproduzido ainda na versão heidelberguiana da Enciclopédia. Porém, em um adendo ao § 259, ainda se lê na edição berlinense de 1830:

> o nome matemática poderia de resto ser utilizado também para a consideração ao filosófica do espaço e do tempo. Mas, se se quisesse tratar filosoficamente as figurações do espaço e da unidade [do um], então elas perderiam sua significação e figura própria; uma filosofia das mesmas [figurações] viria-a-ser algo lógico ou também algo de uma outra ciência filosófica concreta. Enquanto a matemática considera meramente a determinação de grandezas nestes objetos e destes também, como [foi lembrado, não o tempo mesmo, mas só a unidade em suas figurações e ligações, [diversamente] na teoria do movimento o tempo também vem-a-ser um objeto desta ciência, porém a matemática aplicada não é em geral nenhuma ciência imanente, justamente porque ela é a aplicação da matemática pura a um material dado e as determinações desse material tiradas da experiência.[19]

Embora tenhamos nessa passagem uma justificativa dada pelo próprio Hegel de tal estrutura, essa não fora efetivada nas versões posteriores, indicando uma mudança de perspectiva do filósofo em relação a essa ordem e nomenclatura, o que é ratificado em Hösle em nota:

> Hegel parece tê-la rejeitado logo após o aparecimento da Enciclopédia heidelberguiana; na preleção de 1819-1820, editada por Gies, lemos no capítulo sobre a divisão referente a primeira parte: “Mecânica, não apenas matemática” (NPh, p. IIs.).[20]

Porém, essa questão da subdivisão empregada por Hegel no processo de formação da estrutura da filosofia da natureza acaba por suscitar outra: qual seria o lugar específico da filosofia da matemática no sistema de Hegel? Para Hösle, esse é, talvez, o problema mais difícil do sistema hegeliano, pois

> Dentro da Enciclopédia berlinense, a matemática e a única ciência particular cujos fundamentos não são fundamentados por

[19] G. W. F. HEGEL, Enciclopédia das Ciências Filosóficas – A Filosofia da Natureza, op. cit., § 259, p. 60-61.

[20] VITTORIO HÖSLE, O sistema de Hegel – O idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade, op. cit., p. 325.

> uma disciplina filosófica regional, e que, em última instância, não tem nenhum lugar neste sistema. Física, química, biologia, psicologia, ciência da sociedade e do espírito – todas essas ciências tem na "Enciclopédia" seu claro lugar sistemático. Mas onde cabe a matemática?[21]

Convencionou-se alocar a filosofia da matemática hegeliana na Ciência da Lógica, precisamente na esfera da quantidade, na Doutrina do ser, pois aí trabalha-se diretamente com os conceitos de número e operações matemáticas, além de conter uma série de notas sobre o infinito matemático, notas que chegam a quase cem páginas na edição espanhola de Mondolfo. Tal momento é chave para compreensão da terceira e última parte da doutrina do ser: a medida, que só pode ser vislumbrada por quem compreendeu a infinitude do quanto, o que implica a apreensão da questão do infinito matemático, exposto em uma sequência de três notas. Quiçá seja por isso a sincera advertência de Hegel para com esta parte do sistema:

> o desenvolvimento da medida, que se busca no que segue, é uma das matérias mais difíceis. Iniciaria a partir da medida imediata e exterior, e deveria proceder, por um lado, a uma determinação progressiva abstrata do quantitativo (a uma matemática da natureza), por outro 1ado, deveria indicar a conexão desta determinação de medida com as qualidades das coisas naturais, pelo menos em geral.[22]

Muitos são os intérpretes que não "vacilam" em afirmar ser este o lugar de uma filosofia da matemática em Hegel, mas existe outra corrente de intérpretes que vê na filosofia da natureza tal lugar. Porém, somados as críticas levantadas acima sobre uma esfera matemática na filosofia da natureza, temos uma passagem da Enciclopédia de 1830 que parece ratificar, embora com ressalvas, a primeira proposta:

> A ciência verdadeiramente filosófica da matemática como teoria das grandezas seria a ciência das medidas, mas esta já pressupõe a real particularidade das coisas, a qual só é obtida na

[21] VITTORIO HÖSLE, O sistema de Hegel – O idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade, op. cit., p. 326.

[22] G. W. F. HEGEL, Ciencia de la Logica – vol. 1 (Tradução de Augusta e Rodolfo Modolfo), Buenos Aires: Librarie Hachette, 1993, p. 424.

> natureza concreta. Mas ela bem que seria – por causa da natureza exterior da grandeza – a mais difícil de todas as ciências.[23]

Mesmo assim, a questão permanece, pois ambas as posições – a das matemáticas pertencerem à lógica ou a filosofia da natureza – são soluções pouco interessantes.

Primeiramente porque a matemática, em seu método, não pode ser englobada em um processo dialético, como Hegel bem expôs no prefácio à Fenomenologia do Espírito[24], o que inviabiliza a consideração de uma fundamentação filosófica da matemática na estrutura da lógica, além de que, como pensa Hösle[25], resultaria um absurdo que uma única seção da lógica fosse o fundamento de uma ciência própria particular; por sua vez, já fora exposto, dificilmente poder-se-á considerar a matemática no âmbito da filosofia da natureza, pois, por mais que tenhamos uma fundamentação da geometria na filosofia do espaço, não podemos considerar os entes matemáticos como algo natural, pois são ideais.

Apesar de contarmos com trabalhos como os de T. Pinkard[26], de I. Lakatos[27], e do matemático A. L. T. Paterson[28] que mais claramente falaram sobre a questão da matemática em Hegel, a questão encontra-se em aberto, e apresenta-se como um desafio aos estudiosos hegelianos. E óbvio que podemos realizar tais delimitações e conjecturações sobre a questão, mas como diversos temas em Hegel, o lugar de uma filosofia da matemática em Hegel não pode ser vislumbrado a não ser através de uma visão totalizante do sistema, sistema esse que o próprio Hegel reconheceu possuir ainda lacunas a serem preenchidas. Assim, finalizamos com o testemunho, realizado também sobre a questão pedagógica, de Hegel quanta a necessidade de uma obra especifica para esclarecer tal questão, pensou ele, quando estava em Nuremberg, em

---

[23] G. W. F. HEGEL, Enciclopédia das Ciências Filosóficas – A Filosofia da Natureza, op. cit., § 259, p. 60.

[24] Cf. G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do Espírito (Tradução de Paulo Meneses), Petrópolis: Vozes, 2001, p. 42-46.

[25] Cf. VITTORIO HÖSLE, O sistema de Hegel – O idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade, op. cit., p. 327-328.

[26] Cf. TERRY PYNKARD, Hegel's Philosophy of Mathematics, in: Philosophy and Phenomenological Research, 41/4 (1981), p. 452-464.

[27] Cf. INRE LAKATOS, Proofs and Refutations, Cambridge: C.U.P., 1976.

[28] Cf. ALAN L. T. PATERSON, Towards a Hegelian Philosophy of Mathematics, in: Idealistic Studies, 27 (1997), p. 1-10.

> Compor um compêndio para o ensino teórico da geometria e da aritmética, tal qual deve ser no ginásio, [...] já que em Iena e aqui eu, em minhas preleções, achei que esta ciência, sem a intromissão da filosofia, que não cabe aqui, pode ser abordada de modo mais compreensível e mais sistemático do que usualmente, quando não se vê de onde tudo isto vem ou para onde vai, pois não é indicado aí nenhum fio condutor teórico (Briefe VI, p. 398).[29]

[29] VITTORIO HÖSLE, O sistema de Hegel – O idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade, op. cit., p. 329.

A relação entre a filosofia e as ciências naturais segundo a *Filosofia da Natureza* de G. W. F. Hegel

Doutorando Paulo Roberto Konzen
(UFRGS, Porto Alegre)
prkonzen@yahoo.com.br

Resumo: Hegel procurou arrancar a filosofia (Philosophie), ou a ciência especulativa (spekulative Wissenschaft), da vergonhosa decadência, na qual se achava em sua época. A degradação da filosofia era tamanha, pois muitos ditos filósofos não a fundamentavam no desenvolvimento do pensamento e do conceito, com base na razão. Afinal, para Hegel, não basta ter amor pelo ou ser amigo (Philo) do saber (Sophie), mas a filosofia precisa se elevar (erheben) à condição de ciência (Wissenschaft), da cientificidade (Wissenschaftlichkeit). Assim, Hegel buscou restaurar a dignidade e a distinção da filosofia, porém não conseguiu impedir que as outras ciências e, inclusive, alguns supostos filósofos a desprestigiassem. Ora, na Filosofia da Natureza, da Enciclopédia, Hegel apresenta claramente tal questão: "Em nosso tempo, a filosofia não desfruta nenhum favor ou simpatia particular, pelo menos não aquele reconhecimento de outrora que fazia dos estudos de filosofia a imprescindível introdução e alicerce para qualquer formação científica ou profissional"; além disso, afirma: "Não raro tem acontecido que a utilização errada ou pervertida da filosofia ressoe como bem-vinda aos que odeiam a mesma filosofia, porque se servem do pervertido para insultar a própria ciência" (p. 11. 9/9). No § 246 A, entre outros, Hegel ainda reitera: "Não somente deve a filosofia ficar em concordância com a experiência da natureza, mas o surgir e a formação da ciência filosófica têm a física empírica como pressuposto e condição" (p. 17. 9/15). São dados essenciais para compreender a relação entre filosofia e ciências naturais, baseado no texto da Filosofia da Natureza de Hegel.

Palavras-chave: Hegel, filosofia, ciência, Filosofia da Natureza.

Hegel apresenta na 1ª frase, do § 1, da Introdução, da *Enciclopédia*, a afirmação de que "a filosofia não tem a vantagem, de que gozam as outras ciências [*anderen Wissenschaften*], de poder *pressupor* seus *objetos* como imediatamente dados pela representação"[1]. Cabe desta-

[1] G. W. F HEGEL, Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830): I - A Ciência da

car, antes de tudo, que Hegel apresenta uma distinção da filosofia em relação às demais ciências, mas apresenta, sobretudo, que a filosofia é uma ciência, tal como as outras (*anderen*) ciências. Eis elemento assaz importante para compreender a relação entre a filosofia e as outras ciências, o que buscaremos analisar ao longo da presente exposição, segundo a "Filosofia da Natureza", mas não exclusivamente.

Cabe ressaltar que se trata de uma pesquisa realizada sobretudo quando da elaboração da minha Dissertação, a qual está organizada de acordo com uma estrutura piramidal, onde o cume ou o objeto ápice foram os conceitos de liberdade de imprensa (*Preßfreiheit*) ou de liberdade da comunicação pública (*Freiheit der öffentlichen Mitteilung*), desenvolvidos no âmbito do (3.2.3.3.1.3) Poder Legislativo, o qual é 3º momento da Teoria dos Poderes do (3.2.3.3) Estado, o qual é a 3ª seção da (3.2.3) Eticidade, que é a 3ª parte da (3.2) Filosofia do Espírito Objetivo, que é a 2ª parte da (3) Filosofia do Espírito, a qual é a 3ª parte do Sistema Enciclopédico de Hegel. Ou seja, sabendo que não se pode jamais vir a examinar um conceito hegeliano isolado de seu contexto sistemático, como base ou fundamento da Dissertação, procurei apresentar quais são as principais determinações do conceito hegeliano de filosofia (*Philosophie*), tal como sua relação com as demais ciências.

Em resumo, convém ressaltar que, para Hegel, a degradação (*Degradation*) da filosofia era tamanha em sua época, que aumentou, junto aos Governos, a preocupação em relação ao suposto gênero e ao modo do filosofar, inclusive com a imposição das resoluções de Karlsbad (*Karlsbader Beschlüsse*)[2], em 20.09.1819, sobretudo a censura, dada a *Lei de Imprensa Federal* (*Bundes-Preßgesetz*). Por isso, na *Filosofia do Direito* (cujo Prefácio é de "Berlim, 25 de junho de 1820"; ou seja, apenas nove (09) meses depois do início da vigência das resoluções), Hegel pretende justamente preservar a ciência da censura. Em suma, enquanto a ciência e/ou a filosofia fizer jus ao seu conceito, elevando-se ao nível do conceito, o Estado não terá motivo algum para a censura.

Ora, sobre isso, cabe iniciar afirmando que as ciências apresentadas no âmbito da "Filosofia da Natureza", a saber, a Mecânica, que

---

Lógica (Tradução de Paulo Meneses), São Paulo: Loyola, 1995, [no que segue: ECF (I)] §1. p. 39. *8/41*. „Die Philosophie entbehrt des Vorteils, der den anderen Wissenschaften zugute kommt, ihre *Gegenstände* als unmittelbar von der Vorstellung zugegeben".

[2] *Lei de Imprensa Federal* (*Bundes-Preßgesetz*), *Lei Universitária Federal* e *Lei de Investigação Federal*.

analisa espaço e tempo, matéria e movimento, entre outros, a Física, que estuda corpos, gravidade, som, calor, processo químico, etc., e a Física Orgânica, que examina a natureza geológica, vegetal e animal, são todos exemplos do que Hegel denomina "ciências *empíricas* [*empirische Wissenschaften*], pelo ponto de partida que adotam [*von dem Ausgangspunkte, den sie nehmen*]"[3], ou, então, "ciência(s) singular(es)" (*einzelne Wissenschaft*), "ciências particulares" (*besonderen Wissenschaften*)[4], por se aterem a um objeto singular, particular da realidade. Todavia, outras ciências, tais como a Antropologia, a Psicologia, a Ciência Jurídica, a História Natural, a Geografia, entre outras, são também mencionadas por Hegel na sua *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Aliás, segundo o § 16 A, a "Enciclopédia Filosófica distingue-se de uma outra enciclopédia - a enciclopédia ordinária", a qual seria um mero "agregado das ciências, que são acolhidas de modo contingente e empírico, e entre as quais há algumas que de ciências têm apenas o nome"[5]. Ora, em Hegel, "ela mesma, para ser algo de verdadeiro, deve ser uma totalidade. O todo da filosofia [*Philosophie*] constitui, pois, verdadeiramente *uma* ciência [*eine Wissenschaft*]"[6]. Mas, o que mais é a filosofia?

Em primeiro lugar, em Hegel, o inconveniente das muitas perguntas não respondidas, das diversas situações não esclarecidas e do véu das aparências, que muitas vezes mascara a nossa realidade, sempre tiveram a capacidade de pôr os filósofos sob uma atmosfera de admiração, surpresa, insatisfação em face do pensamento do seu respectivo tempo histórico. Hegel apresenta tal concepção, na "Filosofia da Natureza", quando afirma literalmente:

> Da admiração, diz por isso Aristóteles, principiou a filosofia [*Von der Verwunderung, sagt daher Aristoteles, hat die Phi-*

[3] G. W. F HEGEL, ECF (I), §7 A, p. 47. *8/49* „Wir heißen jene Wissenschaften, welche *Philosophie* genannt worden sind, *empirische* Wissenschaften von dem Ausgangspunkte, den sie nehmen."

[4] G. W. F HEGEL, ECF (I), §18 A, p. 59. *8/63*.

[5] G. W. F HEGEL, ECF (I), §16 A, p. 56. *8/60*. „Die philosophische Enzyklopädie unterscheidet sich von einer anderen, gewöhnlichen Enzyklopädie dadurch, daß diese etwa ein *Aggregat* der Wissenschaften sein soll, welche zufälliger- und empirischerweise aufgenommen und worunter auch solche sind, die nur den Namen von Wissenschaften tragen, sonst aber selbst eine bloße Sammlung von Kenntnissen sind".

[6] G. W. F HEGEL, ECF (I), §16 A, p. 56. *8/59-60*. „Wieviel von den besonderen Teilen dazu gehöre, eine besondere Wissenschaft zu konstituieren, ist insoweit unbestimmt, als der Teil nicht nur ein vereinzeltes Moment, sondern selbst eine Totalität sein muß, um ein Wahres zu sein. Das Ganze der Philosophie macht daher wahrhaft *eine* Wissenschaft aus, aber sie kann auch als ein Ganzes *8/60* von mehreren besonderen Wissenschaften angesehen werden."

> *losophie angefangen*]. Principiamos observando, reunimos conhecimento sobre as múltiplas e variadas configurações e leis da natureza [*Natur*]; tal processo por si mesmo se prolonga em detalhes sem fim para fora, para cima, para baixo, para dentro [*hinaus, hinauf, hinunter, hinein*]; e, justamente, porque não se antevê um fim [*Ende*], tal processo não nos satisfaz [*befriedigt*].[7]

Ou seja, a admiração, a surpresa, a inquietação e/ou a dúvida são, em síntese, os motores da atividade filosófica. A princípio, são encontrados em todo filósofo, em menor ou maior grau. Isto é, Hegel reitera a afirmação de que a filosofia principia da insatisfação e da busca que ela engendra em vista da apreensão de uma resposta mais compreensível[8] para a realidade, a qual seja suscetível de propiciar uma existência mais consciente ao ser humano. Inclusive, Hegel reafirma tal compreensão nas suas *Lições sobre a História da Filosofia*:

> A história da filosofia [*die Geschichte der Philosophie*] representa a série dos espíritos nobres, a galeria dos heróis da *razão pensante*, os quais, graças a essa razão, lograram penetrar na essência das coisas, da natureza e do espírito, na *essência de Deus*, conquistando assim com o trabalho o tesouro mais precioso, o tesouro do conhecimento racional. [...] A posição e a função da nossa idade, como, aliás, de todas as idades, é compreender a ciência [*Wissenschaft*] existente, por ela se *formar*, e desse modo cultivá-la, elevá-la a um grau superior. No ato de fazer dela uma propriedade *nossa* e *individual*, juntamos-lhe algo de que até então carecerá[9].

[7] G. W. F HEGEL, Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830): II - A Filosofia da Natureza. (Texto completo, com os adendos orais, traduzido por José Machado com a colaboração de Paulo Meneses), São Paulo: Loyola, 1997, [no que segue: ECF (II)] p. 14. *9/12*. „Von der Verwunderung, sagt daher Aristoteles, hat die Philosophie angefangen [*Metaphysik, I, 2, 982 b ff.]*. Wir fangen an wahrzunehmen, wir sammeln Kenntnisse über die mannigfaltigen Gestaltungen und Gesetze der Natur, dies geht in ein unendliches Detail hinaus, hinauf, hinunter, hinein, schon für sich; und eben weil kein Ende darin abzusehen ist, so befriedigt uns dieses Verfahren nicht".

[8] O verbo *compreender*, o substantivo *compreensão* e o adjetivo *compreensível*, em Hegel, são usados no sentido de que há algo que se pode saber [*wissen*] {dada a certeza [*die Gewißheit*], a ciência [*die Wissenschaft*]}, etc, mas, também, apreender, conceituar [*begreifen*] {dado o conceito [*der Begriff*], o conceituável, apreensível [*begreiflich*], a conceituabilidade - apreensibilidade [*die Begreiflichkeit*]}. Cada qual, com certa nuança própria, mas todos buscando dar-se conta [*wahrnehmen*] da verdade [*die Wahrheit*].

[9] G. W. F HEGEL, Introdução à História da Filosofia (Tradução de Antônio Pinto Carvalho), Coimbra: Arménio Amado, 1974. [no que segue: LHF – Introdução]. p. 37 e 40. 18/20 „Was die Geschichte der Philosophie uns darstellt, ist die Reihe der edlen Geister, die Galerie der Heroen der denkenden

Contudo, segundo Hegel, filosofar é uma atividade séria, que requer o devido esforço, estudo, exercício. Filosofar não é algo que qualquer um sabe imediatamente. Mas, na sua época, vigorava a noção de que qualquer um sabia e podia filosofar e naturalmente julgar a filosofia. Eis a razão pela qual, na *Fenomenologia do Espírito*, ele conclama:

> É particularmente necessário fazer de novo do filosofar uma atividade séria. Para se ter qualquer ciência, arte, habilidade, ofício, prevalece a convicção da necessidade de um esforço complexo de aprender e de exercitar-se. De fato, se alguém tem olhos e dedos e recebe couro e instrumentos, nem por isso está em condições de fazer sapatos. Ao contrário, no que toca à filosofia, domina hoje o preconceito de que qualquer um sabe imediatamente filosofar e julgar a filosofia, pois tem para tanto padrão de medida na sua razão natural - como se não tivesse também em seu pé a medida do sapato. Parece mesmo que se põe a posse da filosofia na falta de conhecimentos e de estudo; e que a filosofia acaba quando eles começam.[10]

Enfim, Hegel se esforçou para restaurar a dignidade e a distinção da filosofia, inclusive em relação às demais ciências. Contudo, é significativo que isso tenha sido uma parte da sua obra que não conheceu grande êxito, pois não conseguiu impedir que outras ciências e, inclusive, alguns ditos filósofos desprestigiassem, de forma sucessiva, a filosofia. Tal questão, Hegel apresenta de forma bem clara na sua “Filosofia da Natureza”:

Vernunft, welche kraft dieser Vernunft in das Wesen der Dinge, der Natur und des Geistes, in das Wesen Gottes eingedrungen sind und uns den höchsten Schatz, den Schatz der Vernunfterkenntnis erarbeitet haben. [...] 18/22 Dies ist ebenso unsere und jedes Zeitalters Stellung und Tätigkeit, die Wissenschaft, welche vorhanden ist, zu fassen und sich ihr anzubilden, und ebendarin sie weiterzubilden und auf einen höheren Standpunkt zu erheben. Indem wir sie uns zu eigen machen, machen wir aus ihr etwas Eigenes gegen das, was sie vorher war.“

[10] G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do Espírito (Tradução de Paulo Meneses), Vol. único - 7ª ed. rev. Petrópolis: Vozes - Bragança Paulista: USP, 2002. [no que segue: FE]. p. 67. *3/62* „Von dieser Seite tut es besonders not, daß wieder ein ernsthaftes Geschäft aus dem Philosophieren gemacht werde. Von allen Wissenschaften, Künsten, Geschicklichkeiten, Handwerken gilt die Überzeugung, daß, um sie zu besitzen, eine vielfache Bemühung des Erlernens und Übens derselben nötig ist. In Ansehung der Philosophie dagegen scheint jetzt das Vorurteil zu herrschen, daß, wenn zwar jeder Augen und Finger hat, und wenn er Leder und Werkzeug bekommt, er darum nicht imstande sei, Schuhe zu machen, jeder doch unmittelbar zu philosophieren und die Philosophie zu beurteilen verstehe, weil er den Maßstab an seiner natürlichen Vernunft dazu besitze, - als ob er den Maßstab eines Schuhes nicht an seinem Fuße ebenfalls besäße. - Es scheint gerade in den Mangel von Kenntnissen und von Studium der Besitz der Philosophie gesetzt zu werden und diese da aufzuhören, wo jene anfangen“.

> Em nosso tempo a filosofia [*zu unserer Zeit die Philosophie*] não desfruta nenhum favor ou simpatia particular, pelo menos não aquele reconhecimento de outrora que fazia dos estudos de filosofia [*das Studium der Philosophie*] a imprescindível introdução e alicerce [*die unentbehrliche Einleitung und Grundlage*] para qualquer formação científica ou profissional [*für alle weitere wissenschaftliche Bildung und Berufsstudium*]. [...] Não raro tem acontecido que a utilização errada ou pervertida da filosofia ressoe como bem-vinda aos que odeiam a mesma filosofia, porque eles se servem do pervertido para insultar a própria ciência; e mediante processos ainda mais nebulosos pretendem fazer valer depois sua fundamentada rejeição do pervertido em prova de terem atingido a própria filosofia.[11]

Mas, segundo Hegel, para a filosofia vir a fazer jus ao seu conceito, antes a filosofia "deve dar-se a figura mais digna de si mesma: a do conceito"[12].

> Quando enfim o rigor do conceito tiver penetrado no âmago da coisa, então tal conhecimento e apreciação terão o lugar que lhes corresponde. A verdadeira figura, em que a verdade existe, só pode ser o sistema científico [*wissenschaftliche System*]. Colaborar para que a filosofia se aproxime da forma de ciência [*daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näherkomme*] – da meta em que deixe de chamar-se *amor ao saber* para ser *saber efetivo* – é isto o que me proponho. Reside na natureza do saber a necessidade interior de que seja ciência [*Wissenschaft sei*]. [...] É o tempo da elevação da filosofia à condição de ciência [{*Ist die Zeit von*} *die Erhebung der Philosophie zur Wissenschaft*].[13]

[11] G. W. F. HEGEL, ECF (II). p. 11. *9/9* „Man kann vielleicht sagen, daß zu unserer Zeit die Philosophie sich keiner besonderen Gunst und Zuneigung zu erfreuen habe, wenigstens nicht der ehemaligen Anerkennung, daß das Studium der Philosophie die unentbehrliche Einleitung und Grundlage für alle weitere wissenschaftliche Bildung und Berufsstudium ausmachen müsse. [...] Es geschieht nicht selten, daß Mißbrauch und Verkehrung der Philosophie denjenigen, welche vom Hasse gegen die Philosophie befangen sind, erwünscht ist, weil sie das Verkehrte gebrauchen, um die Wissenschaft selbst zu verunglimpfen, und ihr gegründetes Verwerfen des Verkehrten auch nebuloserweise dafür geltend machen wollen, daß sie die Philosophie selbst getroffen haben".

[12] G. W. F. HEGEL, ECF (I). Prefácio à 2ª Edição. p. 30-1. *8/31* „so ist es an und für sich für den zu der Höhe des Geistes gebildeten Gedanken selbst und für seine Zeit Bedürfnis und darum unserer Wissenschaft allein würdig, daß das, was früher als Mysterium geoffenbart worden [...] insofern dieser sich die seiner selbst zugleich würdigste Gestalt, die des Begriffs".

[13] G. W. F. HEGEL, FE. Prefácio. p. 27-8. *3/14* „wenn auch dies noch hinzukommt, daß der Ernst des Begriffs in ihre Tiefe steigt, so wird eine solche Kenntnis und Beurteilung in der Konversation ihre schickliche Stelle behalten. Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein

Eis, aqui, uma noção de grande importância para a compreensão do sistema hegeliano, pois busca colaborar para que a filosofia se eleve à condição de ciência. Segundo Lima Vaz, "em Hegel, a invenção da razão dialética é, fundamentalmente, reivindicação da identidade da filosofia diante da ciência"[14]. Para Hegel, a filosofia é a história (*Geschichte*) de busca para apreender ou conceituar (*begreifen*) a verdade (*Wahrheit*), sabedoria (*Weisheit*), saber efetivo (*wirkliches Wissen*) ou conhecimento objetivo (*objektiver Erkenntnis*). Contudo, para tal, a filosofia deve antes se suprassumir (*sich aufheben*), pois, segundo ele, não basta ter amor pelo ou ser amigo (*Philo*) do saber (*Sophie*), mas ela precisa se elevar (*erheben*) à condição de ciência (*Wissenschaft*), da cientificidade (*Wissenschaftlichkeit*), do conhecer científico (*wissenschaftlichen Erkennen*). Eis a razão pela qual Hegel busca intitular e instituir a filosofia como ciência filosófica (*philosophischen Wissenschaft*). Assim, no seu Sistema da Ciência (*System der Wissenschaft*), ela é que apreende o saber especulativo ou positivamente racional (*das spekulativens oder positiv-vernünftiges Wissen*), na medida em que não se atém ao saber abstrato ou do entendimento (*das abstraktes oder verständiges Wissen*) nem somente ao saber dialético ou negativamente racional (*das dialektisches oder negativ-vernünftiges Wissen*). Mas, a filosofia ou a ciência especulativa não rejeita o lado abstrato ou do entendimento, nem o lado dialético ou negativamente racional; demonstra que eles, de forma isolada, não conseguem tornar compreensível a realidade existente. Ora, para Hegel, as suas formas de apreensão, através de determinações estanques e singularizadas, apenas dividem e assinalam oposições, mas não são capazes de suprassumi-las ao conceito. Mas, segundo Hegel, o lado especulativo ou positivamente racional apresenta a capacidade de apreender a unidade das determinações em sua oposição. Assim, o especulativo torna-se o fruto do trabalho da razão (*Vernunft*), a fim de conceituar ou apreender (*begreifen*) o que é (*was ist*). E, tudo o

---

das wissenschaftliche System derselben sein. Daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näherkomme - dem Ziele, ihren Namen der *Liebe* zum *Wissen* ablegen zu können und *wirkliches Wissen* zu sein -, ist es, was ich mir vorgesetzt. Die innere Notwendigkeit, daß das Wissen Wissenschaft sei, liegt in seiner Natur. [...] Daß die Erhebung der Philosophie zur Wissenschaft an der Zeit ist".

[14] HENRIQUE C. DE LIMA VAZ, O futuro da filosofia no século XXI, In: CARLOS CIME LIMA, CUSTÓDIO ALMEIDA (org.), Nós e o Absoluto - Festschrift em homenagem a Manfredo Araújo de Oliveira, São Paulo: Loyola - Fortaleza: UFC, 2001. p. 242.

que é, em Hegel, é acessível (*zugänglich*) e conceituável (*begreiflich*) para o pensamento (*Denken*).

Ou seja, quanto à relação entre a filosofia e as demais ciências, entre outros elementos, cabe ressaltar que Hegel, inclusive, nomeia a sua filosofia como 'ciência especulativa'.

> A relação da ciência especulativa [*spekulativen Wissenschaft*] com as outras ciências [*den anderen Wissenschaften*] só existe enquanto a ciência especulativa não deixa, como de lado, o conteúdo empírico das outras, mas o reconhece e utiliza; e igualmente reconhece o universal dessas ciências - as leis, os gêneros, etc, - e o utiliza para seu próprio conteúdo; mas também, além disso, nessas categorias introduz e faz valer outras. A diferença refere-se, nessa medida, somente a essa mudança das categorias.[15]

Assim, "quanto ao *começo* que a filosofia tem de instaurar", para Hegel, "a filosofia em geral começa com uma pressuposição subjetiva, como as outras ciências. A saber: tem de fazer de um objeto particular o objeto do pensar"[16]. Mas, em Hegel, "a filosofia é um modo peculiar de pensar, uma maneira pela qual o pensar se torna conhecer e conhecer conceituante [*begreifendes Erkennen*]" e, por isso, "é a negligência em conhecer e levar em conta a diferença estabelecida determinadamente pela filosofia a respeito do pensar, que suscita as mais grosseiras representações e repreensões contra a filosofia"[17]. Segundo Hegel, "é próprio de maus preconceitos acreditar que a filosofia se encontre em oposição a um conhecimento experimental sensível", pois

> a colisão com a filosofia só se apresenta na medida em que a base se separa de seu caráter próprio, e seu conteúdo é apre-

[15] G. W. F. HEGEL, ECF (I). §9 A. p. 49. *8/52* „Das Verhältnis der spekulativen Wissenschaft zu den anderen Wissenschaften ist insofern nur dieses, daß jene den empirischen Inhalt der letzteren nicht etwa auf der Seite läßt, sondern ihn anerkennt und gebraucht, daß sie ebenso das Allgemeine dieser Wissenschaften, die Gesetze, die Gattungen usf. anerkennt und zu ihrem eigenen Inhalte verwendet, daß sie aber auch ferner in diese Kategorien andere einführt und geltend macht. Der Unterschied bezieht sich insofern allein auf diese Veränderung der Kategorien".

[16] Ibid. §17. p. 58. *8/62* „Für den *Anfang*, den die Philosophie zu machen hat, scheint sie im allgemeinen ebenso mit einer subjektiven Voraussetzung wie die anderen Wissenschaften zu beginnen, nämlich einen besonderen Gegenstand".

[17] Ibid. Introdução. §2. p. 40; §2 A. p. 41. *8/42* „Indem jedoch die Philosophie eine eigentümliche Weise des Denkens ist, ein Weise, wodurch es Erkennen und begreifendes Erkennen wird [...]. Die Nachlässigkeit, den in Rücksicht des Denkens von der Philosophie bestimmt angegebenen Unterschied zu kennen und zu beachten, ist es, welche die rohesten Vorstellungen und Vorwürfe gegen die Philosophie hervorbringt".

> endido em categorias e delas se torna dependente, sem, contudo, levá-las até ao conceito"[18].

Tal conjunto de citações, todas da 'Ciência da Lógica' menor, ou seja, da versão resumida, exposta como primeira parte da *Enciclopédia*, reafirmam os elementos que estão desenvolvidos na *Ciência da Lógica* maior, entre eles, a questão da filosofia se elevar ao nível da ciência:

> O ponto de vista essencial é que se trata sobretudo de um novo conceito de tratamento científico. A filosofia, ao dever ser ciência [*Die Philosophie, indem sie Wissenschaft sein soll*], não pode, para este efeito, como eu recordei noutro lugar* [*Fenomenologia do Espírito*, Prefácio à 1ª edição.], pedir emprestado o seu método a uma ciência subordinada [*untergeordneten Wissenschaft*], como é a matemática, como tão pouco se dar por satisfeita com asseverações categóricas da intuição interior [*innerer Anschauung*], nem se servir de um arguente raciocínio [*Räsonnements*] fundado na reflexão exterior. Pelo contrário, só pode sê-lo a *natureza do conteúdo*, *a qual se move* no conhecer científico [*wissenschaftlichen Erkennen*], sendo ao mesmo tempo esta *reflexão mesma* do conteúdo, que somente põe e *produz a sua determinação* mesma[19].

Hegel, entre outros elementos, procura reiterar que a filosofia, ao dever ser ciência, move-se no conhecer científico, respeitando-o, mas não se resume a ele. O mais importante, contudo, é mostrar que, para Hegel, a filosofia não se contrapõe à cientificidade. Inclusive, podemos encontrar tal aspecto fundamental em todas as obras hegelianas. Assim, por exemplo, na *Fenomenologia do Espírito*, ele afirma: "tudo que há de excelente na filosofia de nosso tempo coloca seu próprio valor na cientificidade [*Wis-*

[18] Ibid. Prefácio à 2ª Edição. p. 17-18. *8/15* „Es gehört zu den üblen Vorurteilen, als ob sie sich im Gegensatz befände gegen eine sinnige Erfahrungskenntnis [...] Die Kollision gegen die Philosophie tritt nur insofern ein, als dieser Boden aus seinem eigentümlichen Charakter tritt und sein Inhalt in Kategorien gefaßt und von solchen abhängig gemacht werden soll, ohne dieselben bis zum Begriff zu führen und zur Idee zu vollenden".

[19] G. W. F. HEGEL, Ciência da Lógica – Prefácio,In: G. W. F. HEGEL, Prefácios (Tradução, introdução e notas de Manuel J. Carmo Ferreira), Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, *5/16* (1990), p. 107. „Der wesentliche Gesichtspunkt ist, daß es überhaupt um einen neuen Begriff wissenschaftlicher Behandlung zu tun ist. Die Philosophie, indem sie Wissenschaft sein soll, kann, wie ich anderwärts erinnert habe* [*Phänomenologie des Geistes*, Vorrede zur ersten Ausgabe.], hierzu ihre Methode nicht von einer untergeordneten Wissenschaft, wie die Mathematik ist, borgen, sowenig als es bei kategorischen Versicherungen innerer Anschauung bewenden lassen oder sich des Räsonnements aus Gründen der äußeren Reflexion bedienen. Sondern es kann nur *die Natur des Inhalts* sein, welche sich im wissenschaftlichen Erkennen *bewegt*, indem zugleich diese *eigene Reflexion* des Inhalts es ist, *welche seine Bestimmung* selbst erst setzt und *erzeugt*".

senschaftlichkeit]; e embora outros pensem diversamente, de fato, só pela cientificidade a filosofia se faz valer"[20]. Mas, ele afirma isso, também, nas *Lições sobre Estética* e no Prefácio da *Filosofia do Direito*:

> Encontramos, porém, a falsa representação de que uma consideração filosófica pode ser não científica [*unwissenschaftlich*]. Sobre este ponto há apenas que mencionar, de modo abreviado, que considero o filosofar completamente inseparável da cientificidade [*Wissenschaftlichkeit*], sejam quais forem as concepções que se possa ter da filosofia e do filosofar[21].

> Se filosoficamente se deve falar de um conteúdo, então, ele só tolera tratamento científico, objetivo [*wissenschaftliche, objektive Behandlung*]; por isso, uma objeção ao autor de qualquer espécie que não seja um tratamento científico da própria coisa, precisa ser considerada apenas como um epílogo subjetivo e uma asseveração arbitrária, que lhe é indiferente[22].

Além disso, convém destacar o último parágrafo da Moralidade na *Filosofia do Direito*:

> Aqueles que, em filosofia, julgam-se dispensados de demonstrar e de deduzir [*Beweisens und Deduzierens*], mostram que estão ainda distantes da ideia elementar do que seja filosofia [*Philosophie*] e podem, de resto, discorrer como quiserem, mas, em filosofia [*Philosophie*], não têm direito algum a participar no discurso os que querem falar sem o conceito[23].

---

[20] G. W. F. HEGEL, FE. p. 69-70. *3/66* „daß ferner das Vortreffliche der Philosophie unserer Zeit seinen Wert selbst in die Wissenschaftlichkeit setzt und, wenn auch die anderen es anders nehmen, nur durch sie in der Tat sich geltend macht".

[21] G. W. F. HEGEL, Lições sobre a Estética - Introdução (Tradução de Marco Aurélio Werle), São Paulo: Departamento de Filosofia da USP, 1997. p. 25-6. *13/26* „Hierin jedoch liegt zunächst die falsche Vorstellung, als ob eine philosophische Betrachtung auch unwissenschaftlich sein könne. Es ist über diesen Punkt hier nur in der Kürze zu sagen, daß, welche Vorstellungen man sonst von Philosophie und vom Philosophieren haben möge, ich das Philosophieren durchaus als von Wissenschaftlichkeit untrennbar erachte".

[22] Cf. G. W. F. HEGEL, Filosofia do Direito – Prefácio, In: G. W. F. HEGEL, Prefácios (Tradução, introdução e notas de Manuel J. Carmo Ferreira), Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, *7/28* (1990) [no que segue: FD – Prefácio], p. 199 [Tradução Pessoal: TP]. „Soll philosophisch von einem Inhalte gesprochen werden, so verträgt er nur eine wissenschaftliche, objektive Behandlung, wie denn auch dem Verfasser Widerrede anderer Art als eine wissenschaftliche Abhandlung der Sache selbst nur für ein subjektives Nachwort und beliebige Versicherung gelten und ihm gleichgültig sein muß".

[23] G. W. F. HEGEL, Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito natural e ciência do estado em compêndio – Segunda parte: a Moralidade – Terceira seção: O bem e a consciência moral

Sintetizando, segundo Hegel, infelizmente existe quem esteja muito longe da menor ideia do que é a filosofia ou da noção elementar do que é filosofar. Tal pessoa pode discorrer por outro caminho que não seja o do conceito (*Begriff*), da cientificidade (*Wissenschaftlichkeit*); mas, com isso, acaba perdendo o direito de participar de qualquer preleção filosófica. Afinal, para Hegel, toda a consideração filosófica precisa vir a ser científica (*wissenschaftliche*).

Sobre isso, cabe citar a interpretação de Manuel Ferreira, o qual procura resumir todo o contexto histórico vivenciado por Hegel, aspecto decisivo para entender sua obra sistemática.

> Ao publicar a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Hegel cumpria a tarefa que havia muito se propusera de justificar a filosofia, reivindicando para ela o estatuto de ciência e configurando-a como sistema. Consumava-se deste modo a conversão do ideal da juventude em "trabalho de homem", a decisão que o trouxera à vida universitária e ao labor especulativo, a integração plena naquilo que constituía o programa comum do Idealismo alemão desde que Kant o enunciara[24].

Ou seja, a reivindicação do estatuto de ciência para a filosofia, por parte de Hegel, fez com que a configurasse em sistema, o que, contudo, já é um programa preconizado por I. Kant. Tal aspecto histórico torna mais compreensível todo o labor especulativo de Hegel. Sobre isso, ainda cabe registrar uma frase da sua carta endereçada a Duboc, escrita em 30.07.1822, onde Hegel afirma: "Propus-me trabalhar na elevação da filosofia à ciência e os meus trabalhos até agora, decerto em parte imperfeitos, em parte inacabados, têm apenas este fim"[25].

Tal declaração é importante, uma vez que Hegel afirmava ser necessário arrancar a filosofia da vergonhosa decadência (*schmähliche Verfall*), da degradação (*Degradation*) na qual se achava em seu

(Tradução de Marcos Lutz Müller), In: Revista Idéias, 1/2 (1994), Campinas: IFCH/UNICAMP, §141 A. p. 79. *7/287* „Diejenigen, welche des Beweisens und Deduzierens in der Philosophie entübrigt sein zu können glauben, zeigen, daß sie von dem ersten Gedanken dessen, was Philosophie ist, noch entfernt sind, und mögen wohl sonst reden, aber in der Philosophie haben die kein Recht mitzureden, die ohne Begriff reden wollen".

[24] M. J. C. FERREIRA, Introdução – Notas, In: G. W. F. HEGEL, Prefácios, Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1990, p. 127. Também, cf. nota 139, p. 75: ""A elevação da filosofia a ciência" designou sempre o sentido que Hegel atribuiu ao seu trabalho, desde a decisão pela filosofia que o trouxe a Iena até à consagração em Berlim".

[25] *Briefe*, II, p. 329. Cf. M. J. C. FERREIRA, "Introdução - Notas". In: G. W. F. HEGEL, Prefácios, p. 75.

tempo (*Zeit*). Pois, como ele afirma no Prefácio da *Filosofia do Direito*, supostos filósofos, tal como Jakob F. Fries, não fundamentavam a ciência (*Wissenschaft*) no desenvolvimento do pensamento e do conceito (*Entwicklung des Gedankens und Begriffs*), fundamentando-se na razão (*Vernunft*); mas, antes, assentavam a ciência apenas na percepção imediata (*unmittelbare Wahrnehmung*) e na imaginação acidental (*zufällige Einbildung*), baseando-se somente no coração (*Herz*), no ânimo (*Gemüt*) e no entusiasmo (*Begeisterung*)[26] para ponderar, por exemplo, sobre os objetos éticos, tal como o conceito de Estado. Para Hegel, eis "como a rabulice do arbítrio se apoderou do nome da *filosofia* e pôde deslocar um grande público para a opinião de que semelhante exercício seria filosofia", e, inclusive, "tornou então quase uma desonra falar ainda de modo filosófico sobre a natureza do Estado"[27]. Ou seja, assim, "não é de criticar os homens do direito quando eles se impacientam logo que ouvem falar de ciência filosófica do Estado"[28]. Além disso, afirma Hegel,

> ainda é menos de admirar se os governos dirigiram finalmente a atenção para tal filosofar, pois aliás a filosofia não é praticada entre nós como uma arte privada, como entre os gregos, mas tem uma existência pública que afeta o público, sobretudo ou apenas no serviço do Estado[29].

Eis o que explica a censura.

Entretanto, para Hegel, "a tarefa da filosofia [*die Aufgabe der Philosophie*] é apreender [conceituar - *begreifen*] *o que é*"; inclusive porque,

[26] G. W. F. HEGEL, FD – Prefácio, In: G. W. F. HEGEL, Prefácios, p. 192. *7/17 „das Wahre selbst nicht erkannt werden* könne, sondern daß dies das Wahre sei, was jeder über die sittlichen Gegenstände, vornehmlich über Staat, Regierung und Verfassung, sich *aus seinem Herzen, Gemüt und Begeisterung aufsteigen* lasse". p. 193. *7/18* „Dies ist der Hauptsinn der Seichtigkeit, die Wissenschaft, statt auf die Entwicklung des Gedankens und Begriffs, vielmehr auf die unmittelbare Wahrnehmung und die zufällige Einbildung zu stellen".

[27] Ibid. p. 194. *7/20-1* „Indem nun die Rabulisterei der Willkür sich des Namens der *Philosophie* bemächtigt und ein großes Publikum in die Meinung zu versetzen vermocht hat, als ob dergleichen Treiben Philosophie sei, so ist es fast gar zur Unehre geworden, über die Natur des Staats noch philosophisch zu sprechen".

[28] G. W. F. HEGEL, FD – Prefácio, In: G. W. F. HEGEL. Prefácios. p. 194. *7/21* „es ist rechtlichen Männern nicht zu verargen, wenn sie in Ungeduld geraten, sobald sie von philosophischer Wissenschaft des Staats reden hören".

[29] Ibid. p. 194. *7/21* „Noch weniger ist sich zu verwundern, wenn die Regierungen auf solches Philosophieren endlich die Aufmerksamkeit gerichtet haben, da ohnehin bei uns die Philosophie nicht, wie etwa bei den Griechen, als eine private Kunst exerziert wird, sondern sie eine öffentliche, das Publikum berührende Existenz, vornehmlich oder allein im Staatsdienste, hat".

"no que diz respeito ao indivíduo, cada um é, aliás, um *filho de seu tempo* [*{ist} ein Sohn seiner Zeit*]; por isso, a filosofia é igualmente o *seu tempo* [*ihre Zeit*] *captado* [apreendido - *erfaßt*] *em pensamentos* [*Gedanken*]"[30]. Ou seja, todo filósofo, como filho digno de sua época, deve vir a apreender, no seu respectivo tempo histórico, o estágio concernente do pensamento. "Toda filosofia é filosofia do seu próprio tempo, um elo na corrente do desenvolvimento espiritual, e assim não pode satisfazer senão os interesses pertencentes ao seu tempo particular"[31]. Para Hegel, inclusive do ponto de vista do espírito, a filosofia é o que há de mais indispensável ou necessário [*das Notwendigste*][32], pois, ela não é senão o "exame da verdade" [*die Untersuchung der Wahrheit*][33].

Sobre tudo isso, no seu discurso inaugural, proferido ao ser apresentado publicamente na Universidade de Heidelberg, em 28.10.1816, assumindo a cátedra de Filosofia, Hegel expõe:

> Parece chegado o momento em que na filosofia [*Philosophie*] se cravam as atenções e simpatias. Depois de ter emudecido, se assim me é lícito exprimir, logra esta ciência [*Wissenschaft*] de novo erguer a voz, na esperança de que o mundo, anteriormente surdo aos seus brados, volte a dar-lhe ouvidos. [...] *Dediquei toda a minha vida à ciência* [*Wissenschaft*] e regozijo-me por ter alcançado uma posição que me faculta poder colaborar d'ora em diante, em medida mais alta e em mais vasto campo de ação, em difundir e reavivar o entusiasmo pelo interesse científico superior [*höheren wissenschaftlichen Interesses*], e antes de mais nada em ateá-los em vós. Espero que hei de merecer e conquistar *a confiança de todos. De início, uma só coisa exijo: confiai na ciência* [*Wissenschaft*] *e em vós mesmos.*[34]

[30] Ibid. p. 198. *7/26* „Das *was ist* zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das *was ist*, ist die Vernunft. Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein *Sohn seiner Zeit*; so ist auch die Philosophie *ihre Zeit in Gedanken erfaßt"*.

[31] G. W. F. HEGEL, LHF - Introdução. p. 90-1, 93-4. *18/65* „Jede Philosophie ist Philosophie ihrer Zeit, sie ist Glied in der ganzen Kette der geistigen Entwicklung; sie kann also nur Befriedigung für die Interessen gewähren, die ihrer Zeit angemessen sind".

[32] G. W. F. HEGEL, LHF - Introdução. p. 99: *18/70* „Von seiten des Geistes kann man die Philosophie gerade als das Notwendigste setzen".

[33] G. W. F. HEGEL, ECF (I). Prefácio à 2ª Edição. p. 19. *8/17* „die Philosophie, etwas anderes wäre als die Untersuchung der Wahrheit".

[34] G. W. F. HEGEL, LHF - Introdução. Discurso Inaugural. p. 29. *18/11* „Denn der Zeitpunkt scheint eingetreten zu sein, wo die Philosophie sich wieder Aufmerksamkeit und Liebe versprechen darf, diese beinahe verstummte Wissenschaft ihre Stimme wieder erheben mag und hoffen darf, daß die für sie taub gewordene Welt ihr wieder ein Ohr leihen wird". [...] p. 31-2. *18/13-4* „Ich habe *mein Leben der Wissenschaft geweiht*, und es ist mir erfreulich, nunmehr auf einem Standorte mich zu befinden, wo

Na verdade, Hegel vivenciou as diversas formas do sistema educacional de sua época, apresentando uma vasta trajetória pedagógica, tal como afirma B. Bourgeois:

> Os grandes filósofos do idealismo alemão foram professores. Como Kant, Fichte e Schelling, Hegel conheceu as limitações de ser preceptor - de 1793 até 1800, em Bern, depois em Frankfurt -, antes de ser consagrado pela Universidade, onde exerceu não somente funções de ensino - em Iena, Heidelberg e Berlim -, mas também - na capital da Prússia - funções administrativas, dado que foi membro da Comissão Real de exames para a Província de Brandeburg, e, no fim da sua vida, em 1830, reitor da Universidade de Berlim. - A sua experiência pedagógica, contudo, foi muito mais vasta que a de seus famosos precursores.[35]

Em suma, Hegel exerceu o magistério, iniciando com a atividade de simples preceptor, passando, depois, para a de professor e de diretor de ginásio clássico, membro da Comissão Real de exames, catedrático universitário e, por fim, reitor da Universidade de Berlim. Enfim, uma atividade multiforme no campo da educação.

Além disso, B. Bourgeois mostra que Hegel se preocupa com o ensino de filosofia, pois pretendia torná-la um "edifício regular" e, assim, ensiná-la como as demais ciências[36]. Ora, convém citar a referência de tal texto hegeliano:

> A filosofia contém os mais elevados *pensamentos racionais a respeito dos objetos essenciais*, contém o que há de *universal* e *verdadeiro* nos mesmos; é de grande importância familiarizar-se com este conteúdo e *dar cabo na mente* a estes *pensamentos*.

---

ich in höherem Maße und in einem ausgedehnteren Wirkungskreise zur Verbreitung und Belebung des höheren wissenschaftlichen Interesses mitwirken und zunächst zu Ihrer Einleitung in dasselbe beitragen kann. Ich hoffe, es wird mir gelingen, *Ihr Vertrauen zu verdienen und zu gewinnen. Zunächst aber darf ich nichts in Anspruch nehmen, als daß Sie vor allem nur Vertrauen zu der Wissenschaft und Vertrauen zu sich selbst mitbringen.* ".

[35] BERNARD BOURGEOIS, La Pédagogie de Hegel, In: G. W. F. HEGEL, Textes Pédagogiques, Paris: Vrin, 1978. p. 12-3 [TP].

[36] BERNARD BOURGEOIS, Hegel: Os atos do Espírito (Tradução de Paulo Neves), São Leopoldo: UNISINOS, 2004. p. 336: "Em 1810, num rascunho de carta para seu amigo Sinclair, Hegel escreve o seguinte: 'Sou um pedagogo que deve ensinar a filosofia, e, talvez também por essa razão, sou de opinião que a filosofia, como a geometria, deve tornar-se um edifício regular e deve poder ser ensinada como esta última'. Pouco depois, em 1812, confirma esta exigência numa correspondência endereçada ao conselheiro escolar do Reino de Baviera, Niethammer: 'A filosofia deve necessariamente ser ensinada e aprendida, assim como qualquer outra ciência'".

> O modo triste de proceder, meramente formal, este procurar e divagar perenes, carentes de conteúdo, o raciocinar ou especular assistemáticos têm como conseqüência a vacuidade de conteúdo, a vacuidade intelectual das mentes, o que elas *nada possam*. [...] O modo de proceder para familiarizar-se com uma filosofia plena de conteúdo não é outro que a *aprendizagem*. A filosofia deve ser *ensinada* e *aprendida*, na mesma medida em que o é qualquer outra ciência[37].

Assim, segundo Hegel, para haver familiarização com a forma e o conteúdo da filosofia, é preciso ensino adequado, na mesma medida das demais ciências. Ora, "a filosofia hegeliana caracteriza-se por ser fundamentalmente ensinável"[38], uma vez que, por exemplo, os textos da *Enciclopédia* e da *Filosofia do Direito* são compêndios escritos por Hegel a fim de servir como instrumento e guia de estudo para seus alunos. Além disso, Hegel redigiu orientações sobre o ensino da filosofia, inclusive, atribuindo-lhe um papel fundamental no campo da educação, afirmando que "o estudo da filosofia constitui o autêntico fundamento de toda formação teórica e prática"[39]. Mas, para haver sucesso em tal ensino, os professores precisam estar capacitados. Ora, Hegel se preocupou muito com a formação dos docentes de filosofia, pois, em sua época, no recrutamento, muitas vezes, escolhia-se apenas quem não sabia fazer outra coisa, ao invés de selecionar os mais estudiosos[40].

---

[37] G. W. F. HEGEL, Escritos Pedagógicos (Tradução de Arsenio Ginzo), México, Madrid, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1991. p. 139-40. *4/410-1* „enthält die Philosophie die höchsten *vernünftigen Gedanken über die wesentlichen Gegenstände*, enthält das *Allgemeine* und *Wahre* derselben; es ist von großer Wichtigkeit, mit diesem Inhalt bekanntzuwerden und diese *Gedanken in den Kopf zu bekommen*. Das traurige, bloß formelle Verhalten, das perennierende inhaltslose Suchen und Herumtreiben, das unsystematische Räsonieren oder Spekulieren hat das Gehaltleere, das Gedankenleere der Köpfe zur Folge, daß sie *nichts können*. [...] Das Verfahren im Bekanntwerden mit einer inhaltsvollen Philosophie ist nun kein anderes als das *Lernen*. Die Philosophie muß *gelehrt und gelernt werden*, so gut als jede andere Wissenschaft".

[38] BERNARD BOURGEOIS, Hegel: Os atos do Espírito (Tradução de Paulo Neves), São Leopoldo: UNISINOS, 2004. p. 351.

[39] Cf. ARSENIO GINZO, Hegel y el problema de la educación, In: G. W. F. HEGEL, Escritos Pedagógicos, México, Madrid, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1991. p. 59 [TP]: "no en vano Hegel [...] se consideró como 'pedagogo filósofo' y redactó Informes referentes a la enseñanza de la filosofía. [...] no duda en proclamar que 'el estudio de la filosofía constituye el auténtico fundamento de toda formación teórica y práctica (Briefe von und an Hegel, Bd. I, p. 98 e Bd. II, p. 6)'".

[40] Cf. BERNARD BOURGEOIS, Hegel: Os atos do Espírito (Tradução de Paulo Neves), São Leopoldo: UNISINOS, 2004. p. 337-8: "É preciso insistir na necessidade de uma formação estrita dos professores de filosofia. Tal é a razão que leva Hegel a denunciar a ausência total de rigor, em sua época, no recrutamento desses professores, escolhidos, como ele deplora, entre os que não puderam fazer outra coisa. Os professores devem ser, ao mesmo tempo, os mais estudiosos, os que

Para concluir, cabe ainda citar duas passagens da "Filosofia da Natureza" sobre a relação entre a filosofia e as outras ciências:

> Sobre a relação da filosofia [*Philosophie*] com o empírico falou-se na introdução geral. Não somente deve a filosofia ficar em concordância com a experiência da natureza, mas o *surgir* e a *formação* da ciência filosófica [*philosophischen Wissenschaft*] têm a física empírica como pressuposto e condição. Mas uma coisa é a marcha do surgir e as pré-elaborações de uma ciência, outra é a própria ciência em questão; nesta não podem mais figurar como fundamento, pois fundamento aqui deve ser muito mais a necessidade do conceito. (Já foi lembrado que não só se deve apresentar o objeto segundo sua *determinação de conceito* no encaminhamento filosófico, mas também a *aparência* empírica correspondente a essa determinação deve ser tornada notória e pela mesma se deve mostrar que ela de fato corresponde à sobredita [determinação de conceito]).[41].
> A filosofia tem de partir do conceito; e mesmo que ela estabeleça pouco deve-se ficar contente com isto. É uma aberração da filosofia da natureza se ela pretende enfrentar todos os fenômenos; tal atitude só acontece nas ciências finitas, onde tudo se pretende reconduzir aos pensamentos gerais [às hipóteses]. O empírico é aqui apenas a verificação [credibilidade] da hipótese;

---

dominam melhor seus conhecimentos [...] É necessário que a filosofia assuma essa possibilidade essencial [o domínio dos conhecimentos] e, tornando-se então nela mesma um sistema, atinja a cientificidade e seja absolutamente ensinável. Sabemos que este foi o grande projeto de Hegel, realizar verdadeiramente a equação kantiana da cientificidade e sistematicidade, que, segundo ele, nem Kant nem seus sucessores Fichte e Schelling, a despeito de sua pretensão, puderam traduzir numa ciência efetiva da filosofia. Ora, a concepção da sistematização científica de Hegel é tal que a filosofia garanta às outras ciências um desenvolvimento ordenado e lhes permita, com isso, ser elas próprias melhor ensinadas. Eis aí o papel fundamental assim atribuído à filosofia no campo geral do ensino. Esse papel é comumente ignorado, e é o que explica em grande medida a indiferença dos poderes públicos em relação ao ensino da filosofia: 'Como são poucos os que sabem que o estudo de filosofia é o verdadeiro fundamento de toda formação teórica e prática!' [G. W. F. HEGEL, Carta a Sinclair (rascunho), 1813]".

[41] G. W. F. HEGEL, ECF (II). §246 A, p. 17. *9/15* „Von dem Verhältnis der Philosophie zum Empirischen ist in der allgemeinen Einleitung die Rede gewesen. Nicht nur muß die Philosophie mit der Naturerfahrung übereinstimmend sein, sondern die *Entstehung* und *Bildung* der philosophischen Wissenschaft hat die empirische Physik zur Voraussetzung und Bedingung. Ein anderes aber ist der Gang des Entstehens und die Vorarbeiten einer Wissenschaft, ein anderes die Wissenschaft selbst; in dieser können jene nicht mehr als Grundlage erscheinen, welche hier vielmehr die Notwendigkeit des Begriffs sein soll. - Es ist schon erinnert worden, daß, außerdem daß der Gegenstand nach seiner *Begriffsbestimmung* in dem philosophischen Gange anzugeben ist, noch weiter die *empirische* Erscheinung, welche derselben entspricht, namhaft zu machen und von ihr aufzuzeigen ist, daß sie jener in der Tat entspricht."

> portanto tudo precisa ser esclarecido. Mas o que é conhecido por meio do conceito é por si claro e estabelecido; a filosofia não precisa ter nenhuma inquietação mesmo a pretexto de que ainda não estejam esclarecidos todos os fenômenos. Assim lancei aqui apenas estes começos da consideração racional na conceituação das leis da natureza matematicamente mecânicas, como deste livre reino das medidas. Homens do ramo não refletem sobre isto. Mais virá o tempo em que se sentirá falta desta ciência segundo o conceito racional[42].

Ou seja, segundo Hegel, para que a filosofia tenha vez e voz junto às demais ciências é necessário que ela se eleve ao nível da cientificidade, do conceito. Mas, a filosofia, enquanto ciência filosófica (*philosophische Wissenschaft*), não se atém apenas à experiência (*Erfahrung*), ao sensível (*Sinnliche*), ao vulgar (*Gemeine*), ao singular (*Einzelne*), como muitas ciências.

Com isso, Hegel pretendia proclamar toda a importância da filosofia para o ser humano, pois, inclusive, "corresponde a tal exigência o esforço tenso e impaciente, de um zelo quase em chamas, para retirar os homens do afundamento no sensível, no vulgar e no singular", pois, como Hegel afirma, "pela insignificância daquilo com o espírito se satisfaz, pode-se medir a grandeza do que perdeu"[43]. Assim sendo, a necessidade de filosofar ininterruptamente se impõe, o que, em si, é comprovado pela persistência do seu labor em meio aos repetidos prognósticos de trespasse da filosofia[44].

---

[42] G. W. F. HEGEL, ECF (II). §270 Z, p. 113. *9/105* „Die Philosophie hat vom Begriffe auszugehen, und wenn sie auch wenig aufstellt, so muß man damit zufrieden sein. Es ist eine Verirrung der Naturphilosophie, daß sie allen Erscheinungen will Face machen; das geschieht so in den endlichen Wissenschaften, wo alles auf die allgemeinen Gedanken (die Hypothesen) zurückgeführt werden will. Das Empirische ist hier allein die Beglaubigung der Hypothese; also muß alles erklärt sein. Was aber durch den Begriff erkannt ist, ist für sich klar und steht fest, und die Philosophie braucht keine Unruhe darüber zu haben, wenn auch noch nicht alle Phänomene erklärt sind. Ich habe also hier nur diese Anfänge der vernünftigen Betrachtung im Begreifen der mathematisch mechanischen Naturgesetze, als dieses freien Reiches der Maße, niedergelegt. Männer vom Fach reflektieren nicht darauf. Aber es wird eine Zeit kommen, wo man für diese Wissenschaft nach dem Vernunftbegriffe verlangen wird!".

[43] G. W. F. HEGEL, FE. p. 29. *3/16* „Dieser Forderung entspricht die angestrengte und fast eifernd und gereizt sich zeigende Bemühung, die Menschen aus der Versunkenheit ins Sinnliche, Gemeine und Einzelne herauszureißen [...]. An diesem, woran dem Geiste genügt, ist die Größe seines Verlustes zu ermessen".

[44] Cf. PAULO GASPAR DE MENESES, A cultura e suas razões, In: Revista Síntese: Nova Fase, 19/56 (1992), Belo Horizonte: Fac. de Filosofia da Companhia de Jesus – SJ, p. 10-11: "Há, pois lugar para a razão hoje, e há uma necessidade premente de filosofar. Se a filosofia é o conceituar de seu tempo, nosso tempo de tantos desafios e de tantas perplexidades, de tantas pesquisas cientí-

O que é "ciência"? – A resposta da *Fenomenologia do Espírito*[1]

Prof. Dr. Konrad Utz
(UFC)

Resumo: A Fenomenologia do Espírito deve preparar a ciência verdadeira ou "pura" de Hegel, i.e., seu sistema filosófico, mesmo que ela própria já seja, de certo modo, científica. Mais precisamente, a FdE tem o papel de elaborar o conceito – ou melhor um pré-conceito – da ciência para demonstrar à mente comum o que essa seja e como é possível entrar nessa. O presente artigo visa esclarecer essa concepção da ciência na Fenomenologia do Espírito. O alvo é mostrar que Hegel, também na Fenomenologia do Espírito, defende uma concepção da filosofia como ciência absoluta e, no fundo, apriorística, e não como mera articulação de algo histórico, contingente e relativo.

Palavras-chave: Fenomenologia do Espírito, ciência, saber absoluto.

"Colaborar para que a filosofia se aproxime da forma da ciência – da meta em que deixe de chamar-se amor ao saber para ser saber efetivo – é isto que me proponho" (FdE[2] § 5, 27). Assim diz Hegel no início da FdE. Essa própria obra tem a função de "preparar" a ciência (Anúncio da FdE pelo próprio Hegel, 1807), de mostrar que "chegou o tempo" (FdE § 5, 28) que a filosofia seja elevada "à condição da ciência". Este caráter preparatório da FdE não impede que ela mesma seja ciência (p.ex. Anúncio da FdE; FdE § 88, 81). Pelo menos assim Hegel a chama, na própria obra. Em obras posteriores ele reserva este título à ciência "pura"[3]. Faremos um comentário breve sobre esse ponto a seguir.

Em que sentido a FdE vai preparar a ciência? Em primeiro lugar, ela vai fornecer o conceito da ciência. O conceito da ciência será o sa-

---

ficas que põem em xeque visões antigas do universo, da vida, são um convite urgente a filosofar. Filosofar é isto: indagar o porquê e o sentido das coisas".

[1] O presente trabalho foi realizado com o apoio da CAPES, entidade do Governo Brasileiro voltada para a formação de recursos humanos.

[2] G.W.F. HEGEL, Fenomenologia do Espírito (trad. por PAULO MENESES), Petrópolis 1992; nos parénteses, aqui e a diante, indicamos o parágrafo e a página desta edição.

[3] "Reine Wissenschaft", G.W.F. HEGEL, Wissenschaft der Logik (1832), Gesammelte Werke (F. HOGEMANN, W. JAESCHKE, ed.), Vol. 21, Düsseldorf 1985, 33.

ber – ou mais exatamente: o saber pleno e verdadeiro, aquele saber que com toda razão e justificação pode ser chamado saber: o saber absoluto. É essa a velha idéia cartesiana de um saber que seja absolutamente certo, que não permita dúvidas. Em segundo lugar, a FdE deve, junto com o conceito da ciência, fornecer o “elemento” ou “éter” (FdE § 805, 542) da ciência, o meio no qual ela pode ser realizada. Este modo de falar pode parecer estranho. Para entendê-lo podemos pensar na física ou na química: um processo de combustão só pode realizar-se num meio, numa atmosfera na qual existe oxigênio. E certos processos físicos só podem ser medidos com precisão quando são realizados no vácuo. Nos tempos de Hegel achava-se que mesmo as ondas eletro-magnéticas precisavam de tal meio para poder estender-se: o famoso éter. Daí vem a terminologia escolhida por Hegel. O elemento ou o éter da ciência, pelo sentido dessas palavras, pode ter uma função dupla: 1. ele possibilita o processo de sua realização – como o oxigênio possibilita a combustão; 2. ele impede que algo interfira com este processo – como o vácuo no caso de um experimento de queda.

A FdE é o caminho para a ciência. Este caminho, porém, não é apenas um exercício pedagógico. É um caminho real: o caminho da história do espírito, o processo árduo no qual ele superou sucessivamente várias formas de saber – ou melhor, formas de saber pretenso – até chegar à última, à forma verdadeira do saber: à ciência. Este caminho histórico real a FdE expõe. Porém, ela não relata este desenvolvimento de uma forma histórica, mas explica a necessidade sistemática atrás dele. “A filosofia é seu tempo expresso em pensamentos”, como reza a famosa citação de Hegel. Cada tempo tinha sua forma correspondente de filosofia e, portanto, sua forma correspondente de saber. Por esse motivo, a ciência verdadeira era, para as gerações anteriores, não apenas algo que essas gerações, por algum acaso, ainda não tinham descoberto – assim como os Europeos, por acaso descobriram a América em 1492, nem mais cedo nem mais tarde. Os filósofos e cientistas anteriores não puderam entrar na ciência verdadeira porque o desenvolvimento do espírito nas épocas deles ainda não permitira isso. Faltava e eles justamente a compreensão do conceito e do éter da ciência. Isso, agora, mudou. Hegel achava que nos tempos dele o desenvolvimento do espírito tivesse chegado, de certo modo, a um fim, um fim que, de certa forma, pode até ser chamado de absoluto. Por quê?

Porque a forma de saber paradigmática era então o saber absoluto, o saber que não carecia nada quanto a sua verdade e a sua certeza.

Hegel explica isso bem claramente no capítulo sobre o saber absoluto: "O tempo é o conceito mesmo, que é-aí, e que se faz presente à conciência como intuição vazia" (FdE § 801, 538). O tempo não é algo indiferente no qual o espírito se desenvolve, no qual ele desenvolve seus conceitos. O próprio tempo é uma realidade do conceito, i.e., do espírito. Ele é uma forma específica do conceito existir.

Portanto, não é tão surpreendente o que se segue: "Por esse motivo o espírito se manifesta necessariamente no tempo" (ibid). O espírito não aparece no tempo, porque o tempo é a "concição da possibilidade" dele, i.e., o tempo não é um transcendental kantiano em relação ao espírito. O espírito aparece no tempo, porque o próprio tempo é uma forma da realização do espírito – uma forma da auto-realização dele, como a ciência vai esclarecer.

"... e ele [o espírito] aparece tanto tempo no tempo que ele não se compreende em seu conceito puro, i.e., enquanto não extingue o tempo" (ibid, tradução minha). Isso é muito interessante: uma vez que o espírito se compreende em seu conceito puro, ele extingue o tempo. O tempo é a forma da aparência do espírito, i.e., a forma na qual ele é dado a si mesmo enquanto intuição. Ele tem que superar essa forma de autorelação intuitiva e chegar à autorelação, ao autosaber discursivo, conceitual. Mas uma vez que ele chega lá, não precisa mais do tempo para mediar seu autosaber. Apenas a percepção intuitiva precisa do meio do tempo. O pensar conceitual não tem mais necessidade dele. No conceito puro do espírito, a forma do tempo desaparece. A própria aparência aparece e é substituida pelo saber. E assim, o espírito não aparece mais no tempo. Isso não implica que o tempo acabe, que a história seja terminada. Evidentemente nós continuamos vivendo, agindo, falando e conhecendo no tempo. Mas este tempo não importa mais para o ser do espírito. O espírito não se desenvolve mais nele.

> O tempo é o puro Si exterior intuido, que não é compreendido pelo Si, o conceito apenas intuído; enquanto este compreende a si mesmo, ele apaga (suprassume) sua forma-de-tempo, compreende [conceitualmente] o intuir e é intuir [conceitualmente] compreendido e compreendente. – O tempo, portanto, aparece como o fado e a necessidade do espírito que não é consumado em si mesmo ... (FdE § 801, 539, tradução modificada por mim).

Nos tempos de Hegel, o espírito chegou à sua conclusão, sua perfeição. Com isso, ele automaticamente e necessariamente tira a forma da aparência, a forma do tempo. Essa era a convicção de Hegel. A FdE descreve o árduo caminho até este fim, que é o saber absoluto. Ela descreve o caminho do espírito à ciência.

Essa história real da autorealização do espírito não é simplesmente apagada, uma vez que ele chega àquela autocompreensão que supera o tempo. Ela é guardada na "memória interiorizada" (Er-Innerung, FdE § 808, 544, tradução minha) do espírito absoluto. Este espírito precisa dessa memória para não ser solitário e inânime. Mas o processo da ciência não deve e não pode recorrer ao rico material das formas históricas do autodesenvolvimento do espírito. Nessa forma nova do mundo e do espírito, que é a ciência, o espírito

> tem que começar igualmente desembaraçado do início, da imediatidade deles e tem que, a partir dela, criar-se novamente, como se todo anterior fosse perdido para ele e como se ele não tivesse aprendido nada da experiência dos espíritos anteriores (ibid., tradução minha).

A ciência é um projeto teórico e, como tal, tem a verdade como critério e meta. Isso, para Hegel, é inquestionavel. Porém, deparamo-nos com dois usos diferentes da palavra "verdade" nos escritos de Hegel. Na CdL e nas obras posteriores Hegel segue a definição tradicional que a verdade é "adaequatio intellectus et rei", adequação do conceito e da coisa. Ele radicaliza essa definição, exigindo não apenas adequação, mas identidade. Na FdE, porém, o termo "verdade" denomina um dos dois lados, dos dois momentos da consciência. A consciência, segundo Hegel, sempre compreende, dentro de si, o lado do objeto que é para a consciência, e o lado do sujeito, que, nessa mesma consciência, é para si (FdE § 82, 77s). A consciência, desde o início, sempre implica uma relação a si mesma, ao estar-consciente, mesmo que essa relação, no início, ainda não esteja esclarecida na forma de uma autoconsciência explícita. Estes dois lados da consciência Hegel chama, na FdE, de "verdade" e "saber" ou "certeza" (ibid.). Desta forma, o conceito "verdade" não denomina a relação entre o objeto e o sujeito, como nas obras posteriores, mas apenas o lado objetivo dessa relação.

Essa diferença terminológica, porém, não faz diferença quanto àquilo que Hegel tenciona explicar a partir dela. Pois em qualquer caso, o critério da ciência só pode ser a identidade dos dois lados – i.e., dos dois momentos da verdade, conceito e coisa, ou dos dois momentos da consciência, saber e verdade. Hegel exige uma identidade no sentido mais estrito. E isso se deve ao fato de ele pretender estabelecer uma ciência no sentido mais estrito: a "ciência absoluta"[4]. A partir disso já fica claro qual será o topos, o "lugar" da ciência: só pode ser o espírito, o pensar, porque essa é a única realidade que pode efetuar um auto-relacionamento pleno. A identidade visada só pode ser alcançada se seus momentos, desde o início, encontram-se numa unidade, i.e., se a diferença entre eles é imanente a uma identidade. Se isso não for o caso, nunca haverá uma verdadeira identidade entre eles e nunca será possível acertar tal identidade – este é o problema fundamental de qualquer conhecer que não é auto-conhecer: o outro dele, o objeto, sempre permanece o Outro dele, o conhecer nunca alcança pleno domínio e plena certeza sobre ele. A ciência precisa ser, então, desde o início, um projeto imanente ao espírito. Ela é auto-esclarecimento do espírito.

Neste sentido, a FdE já é, de certa forma, um tipo de ciência, porque ela investiga a relação interna dos dois lados da consciência. Isso Hegel explica claramente na "Introdução" a essa obra (FdE § 88, 81). A FdE não investiga a relação de nosso saber a objetos externos nem, tanto menos, os fatos históricos positivos do desenvolvimento cultural da humanidade. Essa história do desenvolvimento do espírito em espaço e tempo a FdE também esclarece, mas de forma indireta. Como essa história não é outra coisa que a realização da necessidade imanente do desenvolvimento da consciência em espaço e tempo, ela vai apresentar a mesma estrutura que este. Mas o objeto de investigação da FdE não são os fatos históricos, mas as estruturas internas da consciência.

Como a FdE é, então, um projeto do auto-esclarecimento imanente do espírito (mesmo que na forma de consciência), ela já pode ser chamada ciência, embora apenas prepare a ciência veradeira. Pelo menos na própria FdE, diferentemente das obras posteriores, Hegel ainda atribui o título de ciência a este projeto.[5] A FdE é "ciência empírica" – i.e., ciência da experiência que a consciência faz de si mesmo

[4] G.W.F. HEGEL, Wissenschaft der Logik (1832), loc. cit., 41.

[5] Cf. HANS FRIEDRICH FULDA, Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik, Frankfurt a.M., 1965, 25-29.

(FdE § 86ss, 80ss). Portanto, podemos concluir que a ciência verdadeira, à qual a FdE conduz, é a ciência não-empírica, a ciência apriórica. E, de fato, esse parece ser o caso, porque a primeira parte dessa ciência propriamente dita é a CdL, que é "a apresentação de Deus [...] como ele é em sua essência eterna antes da criação da natureza e de um espírito finito"[6].

Se a FdE é o desenvolvimento dialético, gradativo, do conceito da ciência e, com isso, do elemento ou do éter dele, temos que procurar por este conceito no seu resultado, no Saber Absoluto. Este termo pode sugerir algo excepcional, fantástico, com uma pretensão teórica enorme. Mas o Saber Absoluto não é nada disso. Ele não e o saber de tudo, não é um saber divino, não é um saber esotérico de alguns pretensos sábios hegelianos. Ele também não é, como tal, o saber do Espírito Absoluto. Por causa dessa possibilidade de mal-entendimento, em obras posteriores Hegel não fala mais em Saber Absoluto, mas em Saber Puro. Porque este saber não é nada mais que o saber do saber, aquela estrutura reflexiva do pensamento que já se encontra em Aristóteles, que foi colocado no centro do pensamento filosófico por Descartes e foi refinada por Kant, Fichte e Schelling. O Saber absouto é o saber que o saber tem de si mesmo, e no qual ele é ao mesmo tempo o objeto que ele está sabendo. Ele é, portanto, a "auto-consciência, que é simples unidade do saber" (FdE § 796, 536, tradução minha), a "reconciliação da consciência com a auto-consciência" (FdE § 794, 533, tradução minha). A única contribuição original de Hegel, se queremos assim chamá-la, é que o Saber Absoluto não é mais substancializado no Eu pensante de Descartes ou no Eu Absoluto de Fichte. Na pura relação do saber a si mesmo até a determinação do Eu se transforma em um momento dessa estrutura auto-reflexiva. "O Eu não é apenas o Si, mas é a igualdade do Si consigo" (FdE § 803, 541). Se Hegel diz que a "Substância é o sujeito" (ibid.), devemos entender isso no sentido de que a substância, aquela que a metafísica tradicional imaginava como algo fixo, subsistente em si, precisa ser pensada nessa estrutura dinâmica de auto-relação que é o sujeito. E justamente essa estrutura precisa ser pensada como substância, como aquilo que é subjazente a toda realidade.

O saber Absoluto é a unidade absoluta de sujeito e objeto, de saber e realidade, de verdade e certeza. Ele é a identidade deles, sim-

[6] *"Darstellung Gottes ..., wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist"*, G.W.F. HEGEL, Wissenschaft der Logik (1832), loc. cit., 35.

plesmente por que ele é o Auto-Saber. Mas com isso ele constitui um conceito historicamente novo do saber: o conceito de um saber cuja certeza e verdade são plenas, totais, perfeitas. E justamente isso: o saber com verdade e certeza absoluta, na identidade de sujeito e objeto é o conceito da "Ciência". Nenhum saber, que não seja plenamente verdadeiro e certo pode ser chamado ciência no sentido pleno. Com essa tese Hegel se coloca plenamente na tradição do racionalismo europeu e se mostra filho de sua época. (cf. FdE § 798s, 537).

Com isso já temos também o "elemento" da ciência, o meio geral no qual ela se realiza, porque "o elemento da ciência ... é seu próprio conceito puro" (FdE § 27, 41); no saber absoluto o espírito "ganhou o puro elemento puro do seu ser-aí - o conceito" (FdE § 805, 542). No auto-saber, a existência do espírito é "imediatamente pensamento" (FdE § 805, 542) e o conteúdo "é conceito" (ibid.). O elemento da ciência é o pensar puro que desenvolve conceitos puros que, em última instância, sempre são conceitos dele mesmo. Os momentos do desenvolvimento da ciência serão, portanto, "conceitos determinados" (ibid.) em seu movimento dialético orgânico a partir do puro conceito do próprio saber absoluto. Este "conceito puro e seu movimento progressivo depende somente de sua pura determinidade" (ibid., tradução minha) – i.e., a ciência absoluta é puramente conceitual e, como tal, ela se constrói e consiste, inicialmente, em determinações conceituais e nada mais. O elemento da Ciência é o "puro pensar" (FdE § 33, 45) no qual os conceitos se movem em um auto-movimento orgânico, dialético, circular, formando desta forma um sistema necessário e completo (FdE § 33ss, 45ss).[7] "No movimento dessas essências puras consiste a natureza da cientificidade" (FdE § 34, 45).

As caraterísticas da ciência são, então, a verdade e a certeza absoluta, a necessidade imanente, a sistematizidade rigorosa e a completude. Ela vai se apresentar em uma forma orgânica e circular, i.e., o resultado do desenvolvimento retorna, de certo modo, ao começo dele. A ciência pressupõe a identidade de objeto e sujeito, ser e pensar, verdade e certeza no sentido explicado. Essa, portanto, não é uma pressuposição material. É só a pressuposição de que o pensar não aceita nenhuma pressuposição fora dele mesmo, que ele aceita apenas ele mesmo como conteúdo. A pressuposição da ciência é,

[7] Cf. PETER JONKERS, LU DE VOS, art. «Philosophie», in: P. COBBEN, P. CRUYSBERGHS, P. JONKERS, L. DE VOS, ed., Hegel-Lexikon, Darmstadt 2006, 350-355, 351.

portanto, a completa abstração ou “interiorização” do pensar, para que ele, a partir dessa “noite de sua auto-consciência” (FdE § 808, 544, tradução minha), desenvolva novamente toda a riqueza de seu auto-pensar pleno e verdadeiro que será a Idéia Absoluta no Espírito Absoluto.[8] Essa identidade de sujeito e objeto, ato e conteúdo do pensar, que caracteriza o pensar puro também implica a identidade de conteúdo e método no desenvolvimento da ciência. Mas nesse assunto não posso mais entrar aqui.

---

[8] Cf. H.F. Fulda, loc. cit. 42-54.

TEMÁTICAS ESPECÍFICAS SOBRE A NATUREZA

A Crítica às Ciências Mecanicistas na Física Especulativa de Hegel

Profa. Dra. Márcia Cristina Ferreira Gonçalves
(UERJ, Rio de Janeiro)
marciacfgoncalves@gmail.com

Resumo: O objetivo deste artigo é demonstrar as seguintes: 1º. que a Filosofia da Natureza de Hegel é uma resposta sistemática ao projeto schellinguiano de uma física especulativa; 2ª. que crítica de Hegel ao mecanicismo moderno fundamenta-se em seu diagnóstico sobre seu modo abstrato de pensar a natureza; 3ª. que o resultado da crítica hegeliana contra o mecanicismo moderno consiste em uma concepção do organismo como superior a mecânica infinita do universo.

Palavras-Chave: Hegel, Natureza, Schelling, Mecanicismo, Organismo

I. Introdução

O objetivo deste trabalho é explicitar a crítica de Hegel contra o mecanicismo das ciências da natureza modernas fundado no entendimento abstrato. Esta crítica é diretamente influenciada pelo projeto de uma física especulativa desenvolvido pela Filosofia da Natureza de Schelling. Mas esta influência não é apenas positiva. O processo que vai da perspectiva mecanicista, predominante na física moderna, para a perspectiva organicista, defendida pelo jovem Schelling, é descrito por Hegel apenas como um desdobramento processual da manifestação da "Ideia". Neste sentido, a organicidade da natureza, ao contrário de constituir a totalidade mesma do universo, que poderia ser intuída intelectualmente ou apresentada imediatamente como um pressuposto, é meticulosamente deduzida na Filosofia da Natureza de Hegel a partir de sua concepção sobre a sistematicidade necessária que possibilita e fundamenta o raro fenômeno da vida, cuja idealidade somente o conceito é capaz de alcançar.

Para melhor desenvolver minha tarefa, dividirei este trabalho em três partes correspondentes a três diferentes teses. Na primeira parte mostrarei de modo muito conciso que a filosofia da natureza de

Hegel é uma resposta sistemática ao projeto schellinguiano de uma física especulativa. Na segunda parte, pretendo descrever a crítica do velho Hegel ao mecanicismo da ciência moderna como modo mais abstrato de conceber a natureza. Na terceira e última parte pretendo apontar as especificidades da compreensão hegeliana de organismo em sua diferença e proximidade com a concepção organicista de natureza de Schelling.

II. A relação de Hegel com a Filosofia da Natureza de Schelling

A *Filosofia da Natureza* de Hegel foi claramente influenciada pelo projeto de uma "física especulativa" desenvolvido pelo jovem Schelling, iniciado em 1797. Contudo, ao contrário de Schelling, que com 22 anos publica sua primeira obra de filosofia da natureza, Hegel aguarda até os 47 anos de idade para publicar pela primeira vez um sistema completo de filosofia que inclui uma complexa e extensa obra de filosofia da natureza. Este adiamento consciente para tratar do tema específico da natureza decorre muito provavelmente da necessidade de marcar sua diferença e independência filosóficas em relação ao amigo Schelling. Neste sentido, a *filosofia da Natureza de Hegel é uma resposta sistemática ao projeto schellinguiano de uma física especulativa*.

Logo no início da introdução do segundo volume de sua *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, reeditada pela última vez um ano antes de sua morte, Hegel dispara uma pesada munição de críticas irônicas contra o ex-amigo fundador da chamada física especulativa. Hegel culpa Schelling e seus "amigos" românticos pelo descrédito alcançado pela filosofia da natureza, ao ser transformada em "um instrumento sem conceito" (*begriffloses Instrument*) utilizado por uma "imaginação fantástica" (*phantastische Einbildungskraft*).[1] E os adjetivos pejorativos não param por aí: "complexidade barroca e presunçosa" (*ebenso barocken als anmaßenden Getue*), "mistura caótica entre empirismo e formas de pensamento incompreensíveis", "beberagem", "ausência de método e cientificidade", "tonteria ou vigarice" (*Schwindeleien*)... Enfim não poderia ser pior a imagem traçada aqui por Hegel sobre o jovem filósofo da natureza, cujo sistema ele mesmo defendera em sua primeira publicação de 1801, conhecida como *Differenzschrift*[2], e com quem dividira entre 1802 e 1803

[1] G. W. F. HEGEL, Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: 1830. Vol. II: A Filosofia da Natureza (Tradução de José Machado), São Paulo: Loyola, 1997 [no que segue: FN], p. 11-12.

[2] Título completo: *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*. É certo

a edição do *Kritischen Journals der Philosophie*. E para marcar de vez a diferença entre seu próprio sistema de filosofia da natureza e os aparentemente incompletos sistemas do jovem Schelling, Hegel adverte: "o que aqui vamos desenvolver não é força da imaginação, nem fantasia: é coisa do conceito, da razão."[3]

Apesar desta posição crítica, a concepção de natureza de Hegel, assim como a Filosofia da Natureza de Schelling se fundam no mesmo projeto da construção de uma física especulativa. A influência de Schelling sobre a filosofia da natureza de Hegel é mais nítida nos chamados *esboços de sistema* (*Systementwürfe*) produzidos pelo jovem Hegel entre 1803 e 1806. No primeiro destes esboços[4], datado de 1803/04, Hegel apresenta pela primeira vez a tese central de sua Filosofia da Natureza apresentada na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*: a de que a natureza é "o outro do espírito"[5]. Com esta tese, o jovem Hegel já expressa uma primeira recusa da tese schellinguiana sobre a unidade imediata e originária entre espírito e natureza. Por outro lado, entretanto, ele apresenta neste mesmo fragmento o conceito de espírito como a essência da natureza: "*Im Geist existirt die Natur, als das was ihr Wesen ist*" (Dentro do espírito existe a natureza, como aquilo que é a essência da natureza)[6]. No segundo esboço de sistema, produzido em 1803/4, Hegel expõe com clareza ainda maior a tese fundamental da alienação imediata do espírito na natureza que servirá de base para seu sistema definitivo: a natureza, afirma o jovem Hegel, é "o primeiro momento do espírito que se realiza" (*das erste Moment des sich realisirenden Geistes*), mas como "o espírito absoluto enquanto o outro de si mesmo"[7].

que já nesse primeiro trabalho Hegel critica o dualismo de Schelling presente em seu *Sistema do idealismo transcendental*, como uma estrutura polar formada por dois sistemas paralelos: um da inteligência e um da natureza.

[3] FN, p. 12. No original: "Was wir hier treiben, ist nicht Sache der Einbildungskraft, nicht der Phantasie; es ist Sache des Begriffs, der Vernunft" (G. W. F. HEGEL, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, In: Werke [in 20 Bänden], Band 9, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986 [no que segue: PhdN], p. 10.

[4] G. W. F. HEGEL: Jenaer Systementwürfe I (Das System der spekulativen Philosophie – Fragmente aus Vorlesungensmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes), In: G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke, Band 6, Hamburg: Felix Meiner, 1986.

[5] Cf. WALTER JAESCHKE, Hegel-Handbuch. Leben-Werk- Schule, Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler, 2003 [no que segue: H-H], p. 160.

[6] Citado por Jaeschke em H-H, p. 161.

[7] G. W. F. HEGEL, Gesammelte Werke, Band 7. Hamburg: Felix Meiner, 1987, p. 177f, citado por Jaeschke em H-H, p. 168.

Na ocasião da terceira edição da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, a chamada querela acerca da relação entre uma "filosofia da natureza" considerada "metafísica" e a ciência da natureza, protagonizada por Cuvier e Saint-Hilaire, certamente era do conhecimento de Hegel. Como explica Dietrich von Engelhardt, em seu estudo de 1976 intitulado *Hegel und die Chemie*, a polêmica pode ser resumida na oposição entre duas teses: a de que a ideia de unidade é constitutiva da natureza, tal como defendia a física especulativa do jovem Schelling, e a de que esta mesma ideia é apenas regulativa, tal como afirmava a filosofia da natureza "transcendental". A vitória desta última perspectiva, adotada por Cuvier e seguida por grande parte das ciências da natureza, é, segundo Engelhardt, a grande responsável pela depreciação da imagem da filosofia da natureza especulativa, considerada como uma espécie de irracionalismo romântico[8]. Curiosamente o grande esforço de Hegel por afirmar-se como um filósofo da natureza racional, não foi capaz de impedir que sua própria filosofia da natureza tenha sido alvo das mesmas críticas por parte dos cientistas, para a mais grave falta do filósofo da natureza metafísica ou especulativa seria seu desconhecimento matemático.

Obviamente, a crítica sobre o pouco predomínio da linguagem matemática na filosofia da natureza, não deve ser ingenuamente aceita, sem que se considere sua verdadeira intencionalidade. No que se refere especificamente a Hegel, não se pode falar de um desconhecimento, mas sim de uma opção sistemática. Para compreender melhor este contexto, é interessante considerar que - como mostra Walter Jaeschke em seu *Hegel-Handbuch* - uma das primeiras diferenças entre as concepções de uma filosofia da Natureza elaboradas por Hegel em Nürnberg entre 1808 e 1811 e em Heidelberg em 1817, consiste em que inicialmente sua primeira sessão não se intitulava "mecânica", mas sim "matemática", de modo que os conceitos de espaço e tempo conduziam a discussões sobre aritmética, geometria e cálculos integral e diferencial. A substituição na parte mais imediata e abstrata da filosofia da natureza da perspectiva matemática pela consideração mecânica da natureza indica, segundo Jaeschke, a decisão de Hegel por apresentar os conceitos de espaço e tempo não mais como formas matemáticas abstratas, mas em sua "realidade", a qual se concretiza por meio dos

---

[8] DIETRICH VON ENGELHARDT: Hegel und die Chemie. Studien zur Philosophe und Wissenschaft der Natur um 1800, Guido Pressler Verlag: Wiesbaden, 1976, p. 24.

conceitos de "movimento" e "matéria"[9]. Ainda assim é possível interpretar esta nova organização do sistema de filosofia da natureza como indicação que a concepção mecânica da natureza, expressa por meio da física mecanicista, dominante na idade moderna, precisa ser e é necessariamente superada por uma concepção de natureza que a considere como totalidade infinita.

III. A crítica de Hegel ao mecanicismo moderno

O que aqui me interessa é menos a luta da ciência por sua emancipação em relação à filosofia da natureza e sua recusa em aceitar o pensamento especulativo como modo de se atingir a verdade, e muito mais o aspecto crítico, implícito na filosofia da natureza de Hegel, contra a visão mecanicista da ciência da natureza moderna, que considera a natureza como uma espécie de máquina desprovida de inteligência ou de um sentido interno necessário. Esta visão mecanicista da natureza, ainda que inserida como etapa inicial e portanto também necessária da filosofia da natureza de Hegel é de fato o grande alvo da crítica hegeliana que serve de base para a construção de seu próprio sistema filosófico. **A crítica de Hegel ao mecanicismo moderno se expressa não através da negação pura do mesmo, mas de sua localização como o modo mais abstrato de conceber a natureza.**

No último capítulo de suas *Preleções sobre a História da Filosofia*, dedicado à exposição da chamada Filosofia da Natureza, Hegel faz uma irônica provocação aos físicos de sua época, ao afirmar que eles pensam, mas "não sabem que pensam"[10]. Essa ironia fundamenta-se sobre a tese hegeliana de que o pensamento humano se desenvolve em determinados níveis, que vão do modo mais abstrato, e consequentemente menos verdadeiro, ao modo mais concreto, capaz de compreender a realidade em toda a sua complexidade. A falta de autoconsciência sobre o próprio poder de conceber pensamentos já de nível

[9] Cf. H-H, p. 208.

[10] No original: "Die Gedanken in der Physik sind nur formelle Verstandesgedanken; der nähere Inhalt, Stoff kann nicht durch den Gedanken selbst bestimmt werden, sondern muß aus der Erfahrung genommen werden. Nur der konkrete Gedanke enthält seine Bestimmung, Inhalt in sich; nur die äußerliche Weise des Erscheinens gehört den Sinnen an. Die Physiker wissen nicht, daß sie denken, wie jener Engländer Freude empfand, daß er Prosa sprechen konnte". (G. W. F. HEGEL, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, III, In: Hegels Werke. Herausgegeben: Hegel-Institut Berlin, Talpa Verlag, 1998 [no que segue: VGPh], p. 596).

racional por parte do cientista moderno acusada por Hegel pode ser compreendida a partir da pretensão de manter-se nos limites seguros do entendimento, ao qual, como pregara a "doutrina exotérica de Kant", não é permitido "saltar a experiência" [11] - início fundamental de todo o conhecimento científico. Esta precaução, misturada com a recusa de qualquer conteúdo metafísico, ao contrário de elevar a ciência moderna ao patamar da verdadeira cientificidade, a reduziu à fixação em conceitos puramente abstratos, chamados por Hegel de "representações" (*Vorstellungen*). O uso privilegiado da representação por parte da ciência da natureza moderna a aproxima da maneira abstrata com que a religião apresenta seus conteúdos. Somente por esse inicial nivelamento, seria possível deduzir que a crítica de Hegel ao pensamento científico e filosófico modernos diz respeito ao seu diagnóstico de uma tendência à fixação de determinadas verdades, a ponto destas se parecerem com dogmas religiosos. A crítica de Hegel, contudo, não é tão simples, nem tão reducionista assim. Quando Hegel critica a física na passagem de sua *História da Filosofia* anteriormente citada, ele deixa mais ou menos claro que sua referência ao pensamento abstrato se volta ora contra um modo unilateralmente empirista adotado pelos cientistas modernos, ora contra um modo unilateralmente matematizante de descrever os fenômenos naturais. Segundo ele, o pensamento concreto sobre a natureza deve obviamente considerar a experiência, mas esta deve superar o modo puramente exterior, fundado apenas nos sentidos, para mostrar-se como um aspecto do pensamento concreto, capaz de nortear o verdadeiro conceito:

> Os pensamentos na física são apenas formais pensamentos do entendimento. O conteúdo mais próximo, a matéria não pode ser determinada por meio dos próprios pensamentos, ela precisa, ao contrário, ser considerada a partir da experiência. Apenas o pensamento concreto contém a sua determinação e o seu conteúdo dentro de si, apenas o modo exterior do aparecer pertence aos sentidos[12].

[11] Cf. G. W. F. HEGEL, Wissenschaft der Logik, I (Vorrede zum ersten Ausgabe), In: Hegels Werke, Herausgegeben: Hegel-Institut Berlin, Talpa Verlag, 1998, p. 3).

[12] No original: "Die Gedanken in der Physik sind nur formelle Verstandesgedanken; der nähere Inhalt, Stoff kann nicht durch den Gedanken selbst bestimmt werden, sondern muß aus der Erfahrung genommen werden. Nur der konkrete Gedanke enthält seine Bestimmung, Inhalt in sich; nur die äußerliche Weise des Erscheinens gehört den Sinnen an". (VGPh, p. 596).

O próprio conceito mecânico de "corpo" é considerado como representação, assim como as fórmulas matemáticas e suas relações aplicadas na mecânica para explicar o seu movimento. Apenas com a compreensão do movimento dos planetas, especialmente a partir das descobertas de Kepler, Hegel reconhece uma mudança fundamental na física e consequentemente no próprio conceito de corpo, que, agora tomado como um "corpo universal", aproxima-se de forma inegável dos conceitos próprios da filosofia ou da metafísica. Se essa aproximação permite, por um lado, que Hegel denomine a cosmologia de Newton e Kepler de mecânica absoluta, por outro lado, ele ainda se pergunta, em sua expectativa crítica de um filósofo que desejaria ver na ciência a superação definitiva da abstração da representação:

> Quando será [enfim, que] a ciência chegará a conseguir uma consciência sobre as categorias metafísicas de que necessita e a colocar no fundamento em lugar delas o [próprio] conceito da coisa![13]

O grande mérito da teoria da física sobre as leis universais do movimento, em especial aquelas que tratam da força de atração e do magnetismo, está, segundo Hegel, na superação da chamada mecânica finita, cujas representações, embora já apresentadas em relações recíprocas, como no caso das forças de atração e repulsão, permaneciam ainda em um sistema insuficientemente dinâmico. Quando finalmente Hegel apresenta o que ele denomina não mais de mecânica, mas de física, e começa a descrever os fenômenos que nitidamente contém relações mais dinâmicas, como os fenômenos da luz, do calor e do som, curiosamente, ele incorpora em suas descrições alguns processos que foram desenvolvidos e concebido no âmbito da ciência da química, em uma nítida tendência para compreender a ciência em sua forma menos abstrata como um modo de saber que conecta diferentes dimensões da concepção da natureza.

Enquanto Schelling constrói sua física especulativa com base em sua teoria sobre as dimensões da matéria, estabelecendo um desenvolvimento dinâmico e progressivo das formas da natureza, e baseada em uma dinâmica dialética de caráter dicotômica e opositiva, Hegel descreve esses e outros processos da natureza através de uma

[13] FN, p. 95.

relação dialética de caráter contraditória. Um bom exemplo dessa diferença está na descrição de ambos os filósofos sobre a relação entre os fenômenos da luz e da gravidade. Para Schelling, essa relação se dá fundamentalmente no nível do dinamismo orgânico, na medida em que a luz incide na matéria, alimentando seu jogo primordial de forças opostas, responsável pela geração, não só da vida em sua especificidade, mas da organização que abrange também a matéria dita inorgânica. Para Hegel, em sua relação dinâmica com a gravidade, a luz (emitida pelo sol, que é fonte de toda a vida de nosso planeta), se revela necessariamente e contraditoriamente como obscuridade, pois que a gravidade se caracteriza não apenas como uma relação entre o sol e os demais corpos celestes (especialmente o nosso planeta), mas se constitui como força primordial presente no fundo obscuro de toda matéria.

As formas com que Schelling e Hegel transitam através de análises de fenômenos como o magnetismo, a eletricidade, o quimismo e o desenvolvimento da vida têm a intenção comum de afirmar uma inexorável conexão destes vários processos, a partir da ideia de uma ordem fundamental da natureza. Esta ordem ou organização pode ser compreendida desde sempre através do conceito de ideia. Obviamente, o filósofo da natureza compreenderá esta organização da natureza de modo muito mais radical do que o filósofo do espírito, para quem a razão será sempre efetivada no nível superior de uma autoconsciência espiritual.

Em um momento mais avançado de sua exposição de uma filosofia da natureza, Hegel quer colocar em prática o projeto schellinguiano de unificação do magnetismo, da eletricidade e do quimismo, como modo unicamente adequado para pensar o que realmente importa: o fenômeno da vida. A seção final da filosofia da natureza de Hegel trata do que ele denomina de "física orgânica", talvez por falta de uma melhor designação. Neste capítulo, Hegel percorrerá os três clássicos reinos dos modos de existência na face da terra: o mineral, o vegetal e o animal. Como se pode prever, estas suas descrições estão longe de cair em lugares comuns, pois esse último momento da concepção filosófica da natureza é exatamente destinado à ousadia de criar conexões como raramente as ciências tradicionais da natureza ousavam tentar.

IV. A organicidade da vida segundo Hegel

Assim como Schelling, Hegel considera o universo como uma totalidade organizada segundo princípios essencialmente racional, em especial, segundo o duplo princípio do jogo de forças dialeticamente opostas. Contudo, ao contrário de Schelling, Hegel não adota a concepção vitalista de uma alma do mundo, de modo a denominar esta ordem universal, que rege, por exemplo, o movimento dos corpos celestes, de "organismo". Ao contrário, Hegel considera esta ordem cósmica ainda como um mecanismo, ou, mas especificamente, como a "mecânica infinita".

O conceito hegeliano de organismo é então reservado para o fenômeno da vida. Em cada um dos diferentes níveis de manifestação da ideia de vida apresentados por Hegel na última parte de sua filosofia da natureza nota-se, de forma explícita, como o modo da ciência de trabalhar preferencialmente com representações vai dando lugar à manifestação do próprio conceito. No capítulo sobre a natureza vegetal, Hegel faz referência direta ao ensaio de Goethe de 1790 intitulado *A Metamorfose das Plantas*, justificando inclusive a indiferença dos botânicos contemporâneos em relação a esta obra, pelo fato de constituir uma teoria "sobre o todo" e não um tratado sobre diferentes partes da natureza vegetal, como era a praxe científica adotada na época, fundada no método da análise, na forma de pensar do entendimento e no modo de expressão da representação:

> Mas o interesse em Goethe vai na linha de mostrar como todas estas diferentes partes da planta são uma vida fundamental permanecendo em si fechada, e todas as formas permanecem apenas transformações exteriores de uma [só] e mesma essência fundamental, não só na ideia mas também na existência – cada membro por isso pode muito facilmente transformar-se no outro; um fugidio sopro espiritual das formas que não chega à diferença qualitativa fundamental, mas é apenas uma metamorfose ideal no material da planta.[14]

Goethe, assim como Schelling, permanecem sendo para Hegel os parâmetros iniciais para a apresentação de uma física especulativa, uma ciência da natureza cujo modo de articulação entre as varias compreensões dos fenômenos da natureza resulte em uma concepção total da

[14] FN, §345, p. 403-404.

natureza. Mas é na descrição dos sistemas presentes no organismo animal, tais como o nervoso, o sanguíneo e o digestivo, que Hegel elabora de modo ainda mais explícito sua concepção de natureza como uma totalidade de sistemas. Esses sistemas orgânicos, descobertos em seus detalhes pela medicina e fisiologia modernas, possibilitam ao filósofo da natureza realizar as últimas conexões conceituais possíveis neste âmbito do saber. A descoberta científica desses sistemas possibilitou o surgimento de uma física verdadeiramente especulativa, fundada no pensamento conceitual essencialmente dinâmico. A partir desta concepção, os processos que o organismo realiza para a manutenção de sua vida, são concebidos como estando intimamente conectados aos processos químicos existentes no nível das sínteses inorgânicas, aos ciclos que envolvem os mecanismos absolutos da gravidade e da luz, aos processos da eletricidade e do magnetismo, aos fenômenos do calor e do som. Todos essas conexões pensadas e concebidas por uma filosofia da natureza de cunho essencialmente especulativa parte do pressuposto de que a natureza é em si uma totalidade sistemática movida por um princípio imanente, um princípio racional, ainda que inconsciente. Apenas a filosofia, em seu gesto ao mesmo tempo idealista e materialista, típico da física especulativa fundada por Schelling e adotada também por Hegel, poderia ser capaz de apresentar essa ideia da natureza, uma ideia que se mostra ao mesmo tempo real e concreta, dinâmica e viva. pois:

> A vida só pode [...] ser apreendida especulativamente, [...] na vida exatamente existe o especulativo. O agir continuado da vida é assim o idealismo absoluto.[15]

A intenção de Hegel no fim de sua Filosofia da Natureza, assim como no início de sua Filosofia do Espírito, expostas ambas no sistema da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* é mostrar como o fenômeno natural do organismo é fundamental para a existência do espírito, não só porque este se manifesta originariamente na existência humana, que por sua vez ocorre como último momento do desenvolvimento da vida animal, mas também porque a racionalidade que começa a se expressar como idealidade da vida tende necessariamente também a desenvolver-se de modo a tornar necessário surgimento de um ser consciente.

[15] FN, §337 Loyola, 1997, p. 353.

A diferença entre a tese “evolucionária” de Schelling sobre a necessidade da passagem da inteligência inconsciente para a inteligência consciente, se difere apenas em parte da tese hegeliana da superação da alienação do espírito na natureza através do surgimento do ser espiritual no interior mesmo da natureza. Esta diferença se constata através do modo essencialmente distinto com que Hegel concebe o processo de desenvolvimento da própria natureza, segundo o qual o surgimento do espírito ocorre como um importante salto qualitativo em relação aos ciclos de desenvolvimentos naturais marcados ainda por círculos infinitamente repetitivos, tais como o ciclo da planta, que começa com a semente, se desenvolve em árvore, que gera a flor, o fruto e retorna à semente. Por ser essencialmente histórico, o desenvolvimento do espírito rompe com a circularidade repetitiva da natureza, tornando-se assim capaz de criar modos inovadores de cultura.

Se compararmos mais uma vez a filosofia da natureza de Hegel com a do jovem Schelling, podemos constatar que a diferença fundamental é que Schelling admite em um determinado momento - como modo de resolver um importante paradoxo na ideia de evolução - a presença da história na natureza, ou - em outras palavras - de uma racionalidade que, embora inconsciente, adormecida ou “petrificada” (como gostava de citar Hegel) [16] é movida não por um mecanismo sem vida, mas por uma idealidade divina, por um fluxo produtivo infinito, que se estende desde os seres aparentemente sem vida até os processos mais complexos do espírito. Natureza e espírito são na filosofia do jovem Schelling unificados e indiferentes.

Enquanto Hegel entende a superioridade do espírito como modo de garantir a exclusividade do conceito de liberdade à esfera espiritual humana, Schelling, em seu projeto naturalista faz questão de afirmar a liberdade no interior da própria natureza a partir do reconhecimento de que seu processo de desenvolvimento constitui uma auto-organização. Para Hegel apenas o organismo vivo busca auto-organizar-se e auto-sustentar-se por meio de seus processos específicos de inter-relação com o outro, que se desdobra nos processos de nutrição e reprodução.

[16] G. W. F. Hegel, Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: 1830. Vol. I: A Ciência da Lógica. Loyola, 1997, §24. No original: “Wir müßten demnach von der Natur als dem Systeme des bewußtlosen Gedankens reden, als von einer Intelligenz, die, wie Schelling sagt, eine versteinerte sei” (In: G. W. F. Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, In: Hegels Werke. Herausgegeben: Hegel-Institut Berlin. Talpa Verlag, 1998, p. 101).

Para Hegel, a *organicidade da vida que prepara para a existência do espírito é superior à ordem infinita do universo*. Mas os processos orgânicos ainda se limitam à circularidade má-infinita da natureza, às carências próprias dos seres finitos naturais. Apenas na existência espiritual, alcançada pelo ser autoconsciente, esse tipo de limitação pode ser finalmente suspensa, não por uma espécie de mágica transformação do ser humano em ser infinito, tampouco porque Hegel acreditava na presença no ser humano de uma "alma imortal", como Platão. A infinitude do espírito se funda apenas e acima de tudo em sua capacidade de suspender os limites do espaço e do tempo e principalmente os limites da particularidade subjetiva, para afirmar-se como a universalidade concreta do próprio gênero humano. Não em função de sua mera generalidade biológica ou natural, capaz de sobreviver e transpassar a finitude das múltiplas singularidades, mas sim porque o ser humano em geral produz história, cultura, ciência e pensamento vivo.

Neste mesmo sentido a filosofia da natureza de Hegel busca menos explicar os processos da natureza em seu desenvolvimento natural - como se o conceito de natureza pudesse desenvolver-se por si mesmo ao longo da história da própria natureza, auto-movendo-se e auto-organizando-se, como pensava Schelling - e mais descrever como o espírito humano concebe a natureza. Neste sentido, como sempre ocorre em seu sistema, a concepção de natureza é descrita a partir de seu modo mais abstrato até atingir seu nível mais concreto ou de maior complexidade. A concepção filosófica ou científica sobre a vida é de fato o modo mais desenvolvido de se compreender a totalidade mesma da natureza, não apenas porque o organismo constitui um salto inegável em relação aos demais processos da natureza que envolvem apenas os seres inorgânicos, com seu movimento aparentemente exterior, mas acima de tudo porque compreender e desvendar os mistérios da vida prepara o espírito humano para compreender o mistério de sua própria existência.

O Defeito da Lei Universal do Entendimento na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel

Prof. Dr. Eduardo F. Chagas
(UFC, Fortaleza)
ef.chagas@uol.com.br

Resumo: Hegel chama a atenção para o fato de que a lei é necessária, mas sua necessidade não é uma necessidade, mas uma palavra vazia, abstrata, visto que ela é meramente uma definição ou um conceito do entendimento, uma identidade formal ou uma essência, na qual não está contida a existência; ou, com outras palavras, a lei como lei, necessária, não está posta no objeto mesmo. Essa lei universal, enquanto força simples ou diferença interna, é obra do entendimento, por isso seu aspecto necessário não é real, exprime apenas a própria necessidade do entendimento; a lei universal é aquela diferença interna, a diferença inerte, puramente subjetiva, que reside somente nas palavras do entendimento; uma diferença sem diferença, uma diferença que não exprime nenhuma diferença do objeto mesmo (§ 154° PhG). Se as diferenças nada são em si, pois elas têm o mesmo conteúdo, a mesma constituição, a saber, a diferença interior, a diferença única da lei, dada pelo entendimento, então a diferença como diferença de conteúdo, isto é, do objeto, está, na lei geral (na pura força), descartada. Assim sendo, a explicação (*Erklärung*) que descreve os diversos momentos ou ciclos constituídos da lei necessária, universal, recai não no objeto, mas só no entendimento, resultando daí um movimento analítico, puramente tautológico, formal do entendimento consigo mesmo. Nesse movimento tautológico, o entendimento deixa de lado o objeto e descobre somente a si mesmo; ele nada diz acerca do objeto mesmo, mas apenas persiste no seu próprio objeto, que é a unidade tranqüila do objeto, o reino calmo das leis universais, elaboradas por ele mesmo (§ 155° da PhG).

Palavras-chave: Hegel, Natureza

I. Introdução

No terceiro capítulo complicadíssimo, árduo[1], da *Fenomenologia do Espírito*, intitulado "Força e Entendimento" - identificamos indi-

[1] "A dialética da força é", diz Gadamer, "um dos tópicos da obra de Hegel, que ele mesmo comentou mais profundamente, posto que são tópicos que não só aparecem na *Fenomenologia*, mas também, e com mais amplitude de análise, na *Lógica* ou na *Enciclopédia*." Cf. HANS-GEORG GADAMER, La Dialéctica de Hegel –Cinco Ensayos Hermenêuticos (Tradução de Manuel Garrido), Madrid: Ediciones Cátedra, 2000, p. 53.

retamente posições da ciência e da filosofia dos séculos 17 e 18, particularmente as de Galileu, Locke, Newton, Leibniz, Kant e da filosofia romântica da natureza. Hegel apresenta também aqui a nova experiência realizada pela consciência. Neste momento dialético, a consciência suprassume a certeza sensível – o nível do ver, ouvir, tocar etc. - e reúne as contradições da percepção num universal incondicionado (*unbedingte Universale*) (§132°) que ela toma, de agora em diante, como seu objeto verdadeiro e essencial, objeto esse formado por uma "reflexão interna" sobre si mesmo (o retorno a si) a partir da relação para-com-outros. Segundo Hegel, a consciência não toma consciência disso, quer dizer, ela não reconhece, porém, ainda a si mesma nesse objeto refletido. Nós, filósofos, diz ele, sabemos, através de uma análise filosófica, e a experiência da consciência irá mostrar isto, a saber, que aquilo, de que chamamos o sentido próprio do objeto, reflete mesmo a estrutura da consciência, ou, com outras palavras, que esse objeto (o universal incondicionado) e a consciência são uma coisa só, uma reflexão só, mas a consciência, como dito, não sabe disso. Importa ver, pois, como ela examina, a seu modo, esse seu novo objeto: o objeto (a coisa, a realidade) não posto pelos sentidos, pela percepção, que o compreende meramente de forma externa e o tem, do ponto de vista químico, atomístico, decomposto em muitos objetos com suas propriedades, mas como força e jogo de forças, esclarecidos pelas leis, dadas pelo entendimento; quer dizer, o objeto como forças e jogo de forças, que exercem entre si uma ação recíproca, que estão por trás dos fenômenos, das propriedades da coisa, e como leis, que governam essas forças e fenômenos, leis essas elaboradas pelo entendimento.

O novo objeto, o universal, se apresenta de modo plenamente constituído (formulado), e a consciência se torna, agora, para si mesma consciência concebente (entendimento) (*Verstand*), quer dizer, se porta como consciência que concebe (entende) o objeto. Nesse universal, a consciência nega e abandona aquelas dualidades, aquelas contradições (essencial e inessencial, coisa e suas propriedades, uno e múltiplo, sujeito e objeto, ou saber e objeto) da consciência percebente (§ 134º) e põe como a mesma essência a unidade do ser-para-si (o uno) e do ser-para-outro (o múltiplo), não só na forma em que concernem esses momentos, um em relação ao outro, mas também no próprio conteúdo. Consequentemente, qualquer objeto possível tem como es-

sência esse conteúdo de ser-para-si e de se relacionar com-um-outro, ou seja, de ser um universal incondicionado (*unbedingt*).

Apesar do universal incondicionado ser o objeto da consciência concebente, emergem nele aqueles dois momentos que se apresentavam inicialmente à percepção (§ 135°): o múltiplo, a multidão das propriedades sensíveis, das diferenças ou a multiplicidade das "matérias subsistentes" e a unidade (o uno em-si refletido) que excluia de si toda multiplicidade, que "aniquilava" a independência das "matérias subsistentes" (das propriedades do objeto), que são também para-si, livres e em oposição às outras. É evidente que esses momentos se apresentam doravante na incondicionalidade do universal não separados um do outro, mas pensados um com o outro, suprassumidos um ao outro, e o que se põe é apenas a passagem (o "transitar") de um para outro.

O entendimento tem por objeto o passar constante do uno (da unidade) para o múltiplo (a diversidade) e do múltiplo para o uno. Esses dois momentos não estão separados, pois as "matérias independentes" (a multiplicidade), embora sejam cada uma para si, autônomas, estão numa unidade estreita que as subsistem, cada uma está onde a outra está, e a unidade é, com efeito, essa multiplicidade de matérias independentes e indiferentes (§ 136°). Quer dizer, a diversidade, posta como independente, passa imediatamente à unidade, e a unidade se desdobra nos independentes, e estes voltam à unidade, e assim sucessivamente. É precisamente esse veículo, esse processo, esse movimento, constante de um para o outro, que aparece ao entendimento inicialmente como uma forma objetiva, que será, para ele, a força (*die Kraft*). Esta concentra, portanto, em si a matéria, isto é, as qualidades materiais desconexas da coisa, sendo, assim, um uno refletido em si, um meio universal, de múltiplas matérias existentes, de unidades individuais. Com isto, Hegel se aproxima aqui de diversos filósofos, entre outros, por exemplo, de Locke, que vê nas qualidades a força da substância; de Leibniz, que julga impossível a unidade na matéria isolada, passiva, tomando, pelo contrário, a força como a verdadeira natureza das coisas; de Kant, que entende os corpos materiais como equilíbrio de forças, a saber, de forças de atração e repulsão.[2]

No já mencionado capítulo "Força e Entendimento" da *Fenomenologia*, Hegel apresenta, inicialmente, o conceito e a realidade da

[2] Cf. LUDWIG SIEP, Der Weg der Phänomenologie des Geites . Ein einführender Kommentar zu Hegels "Differenzscrift" und "Phänomenologie dês Geistes", Frankfurt: Suhkamp Verlag, 2000, p. 92.

força. O entendimento distingue, na concepção de Hegel, dois momentos da força: a força em si (*die Kraft an sich*), a força "reprimida", "recalcada" ou concentrada em si mesma (a potência), que é a força propriamente dita, e a exteriorização da força (*die Äusserung der Kraft*), a força como exteriorização (o ato) das propriedades, como manifestação ou expansão de si mesma no meio das diferenças, das matérias independentes e distintas. Só é força propriamente dita, se ela contém esses dois momentos, isto é, se ela manifesta ou põe para fora de si, o que ela tem dentro de si, mas, na exteriorização, ela se conserva como força, se mantém em si mesma, já que ela é apenas exteriorização do que é em si e não há nada atrás dela. Esses dois momentos diferentes – a força recalca em si e força enquanto exteriorização – é apenas uma distinção do entendimento, do pensamento, ou conceito dele, e não a realidade da força mesma. Na verdade, a força não é exclusivamente um de seus momentos opostos, os quais são inseparáveis, mas a passagem de um momento ao outro, pois tanto um quanto o outro são ela própria. No objeto (o universal incondicionado), a força é igualmente para si mesma o que é para-um-outro; ela tem a diferença nela mesma, pois ela não é outra coisa que um ser-para-outro.

Na força há, como dito, um processo de dois momentos, "que, sem cessar, se fazem independentes, para de novo se suprassumirem."[3] Este movimento se assemelha aquele que ocorria na consciência percebente, na qual o percebente (o sujeito) e o percebido (o objeto) apareciam como separados, distintos (cada qual "refletido sobre si" ou "para-si"), embora eles fossem ao mesmo tempo um só e indistintos, formando entre eles uma unidade no ato do conhecimento. Agora, no entendimento, tal movimento encontra-se presente nos dois momentos da força, os quais são dois extremos para si existentes, mas que formam também uma unidade (o termo médio entre eles) e só existem por meio dela. Assim, esse movimento, que na percepção se apresentava como autodestruição de conceitos contraditórios, é aqui, no entendimento, o movimento da força, cujo resultado se produzirá o universal incondicionado como algo não-objetivo ou, melhor dizendo, como o interior das coisas.

[3] G. W. F. HEGEL, Phänomenologie des Geistes, WOLFGANG BONSIEPEN, REINHARD HEEDE (org.), Hamburgo: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1999, Hauptwerke in sechs Bänden, v. 2,. p. 98.

II. O Interior ou o Fundo das Coisas

Hegel concebe a força como o interior (*das Innere*) do objeto, como o interior que movimenta o próprio jogo de forças presente no objeto. Hegel mostra que a consciência concebente (o entendimento) apreende, em princípio, o seu objeto, a força, a partir de dois universais: o primeiro universal, o universal imediato, donde o entendimento parte, é a força como "substância", a força realçada em si, concentrada em si mesma e subsistente, que, para ele, é um objeto real; então, o segundo universal é um universal mediatizado pela negação do universal imediato, ou seja, o negativo da força sensível objetiva, que é a força em sua verdadeira essência, tal como ela é em si e para si. Esse segundo universal, que só é objeto para o entendimento, é o interior[4] das coisas como interior, idêntico ao conceito como conceito (§ 142°).

O entendimento não tem, entretanto, uma relação imediata com esse interior, com essa essência verdadeira das coisas; só o tem através de um meio-termo, de uma mediação, que é o jogo de forças (§ 143°). Este meio-termo (o jogo de forças), que aproxima o entendimento ao interior das coisas, é o "ser das forças", que, ao se manifestar, desaparece. O meio-termo é, para o entendimento, um evanescente e, por isso, se chama fenômeno (*Erscheinung*); ele é um ser que imediatamente é em si mesmo um não-ser, uma aparência de ser, sem consistência e estabilidade em si mesmo. O todo, a totalidade, dessa experiência é o universal que constitui o interior ou, como diz Hegel, o jogo de forças (*das Spiel der Kräfte*) refletido sobre si mesmo, posto agora positivamente como um objeto em-si existente.

O ser da certeza sensível e o da percepção têm, agora, somente uma significação negativa (nula), pois são, aqui, apenas fenômeno (manifestação fenomênica), que aponta, no entanto, para um interior objetivado. O entendimento (a consciência concebente) faz desse interior, enquanto reflexão interna das coisas, o verdadeiro e distingue dessa reflexão interna a sua própria reflexão, sua reflexão em si mesma.

[4] Gadamer também destaca a singularidade do entendimento frente as etapas anteriores da consciência, como a certeza sensível e a percepção: "Uma coisa é clara a esse respeito: olhar o interior é coisa do entendimento, e não já da percepção sensível. [...] O objeto do 'pensar puro' se caracteriza obviamente pelo fato de não estar dado de modo sensível." Cf. HANS-GEORG GADAMER, La Dialéctica de Hegel – Cinco Ensayos Hermenêuticos. Op. cit., p. 56.

Isto se dá porque o entendimento concebe ainda o interior com algo externo e oposto a ele, como consequência ou desdobramento de um fenômeno puramente objetivo evanescente, não estando, pois, ainda consciente de sua presença nele (no interior), ou seja, que ele (o interior) é já um conceito seu (do entendimento); ele lida com esse interior enquanto conceito, mas ainda não se deu conta disso. Ou melhor: "O interior, portanto, é para ela o conceito; mas a consciência ainda não conhece a natureza do conceito."[5] Esse interior é para o entendimento o verdadeiro, o absoluto-universal, visto que ele está livre da oposição entre a universalidade e a singularidade, entre o uno e o múltiplo; ele é, como dito, o objeto do entendimento, objeto em que se manifesta pela primeira vez, ainda que de modo imperfeito, a razão (§ 144°). Tal interior irá se patentear aqui, no entanto, como um além permanente sobre o aquém evanescente, ou seja, como um mundo supra-sensível (verdadeiro), pairado acima e para além do mundo fenomênico, sensível (aparente). Esta concepção do entendimento de um universal dado por ele, e não de um universal do sensível em sua alteridade, do elemento comum às aparências do sensível, de um interior verdadeiro, absolutamente verdadeiro, de um mundo supra-sensível como o mundo verdadeiro, a parte e por cima do mundo sensível, percebido ou aparente, se assemelha, de certa forma, com as concepções platônica, cristã, galileana e newtoneana, que se caracterizam por tomar o universal como o que permanece no que desaparece, ou como o mais além que permanece sobre o aquém que desvanece. Daqui em diante, veremos um silogismo que tem por extremos o interior, ou fundo das coisas, e o entendimento, e, por intermédio, o mundo fenomênico (§ 145°), pois o movimento desse silogismo irá demonstrar as experiências, quer dizer, as ulteriores determinações daquilo que o entendimento faz através desse meio-termo, em busca do fundo das coisas, do interior da realidade. É também a partir daqui que surge um terceiro momento que diz respeito, sobretudo, à relação entre o mundo supra-sensível (*übersinnliche Welt*) e o mundo sensível (*sinnliche Welt*).

Para a consciência concebente (o entendimento), o interior da coisa é um puro além (um além dela), porque ela ainda não se reconhece nele; ele é para ela apenas o negativo do fenômeno, o vazio (o nada) que o nega, mas representado por ela positivamente como um universal simples (§ 146°). Esta maneira de se pensar assemelha-se com a posi-

[5] G. W. F. HEGEL, Phänomenologie des Geistes, op. cit., p. 103.

ção filosófica de alguns pensadores (como, por exemplo, Kant), para os quais o interior (a essência) das coisas pode ser decerto pensado, mas não conhecido; o interior é, pois, incognoscível. Sem dúvida que desse interior, tal como ele é aqui abordado, não pode haver nenhum conhecimento. Isto se dá, não porque a razão, como pensa Kant, seja míope ou limitada, mas justamente porque esse interior é posto como o "além" da consciência ou concebido como o vazio (um vácuo), separado e oposto ao mundo percebido, e no "além" ou no vazio nada se pode conhecer.

Querer conhecer o interior dessa maneira é, segundo as palavras de Hegel, a mesma coisa que colocar um cego diante das riquezas do mundo supra-sensível e pedir-lhe para ver o conteúdo dela, ou então pôr um vidente no meio das puras trevas ou da pura luz, pois tanto lá como aqui ele nada veria; quer dizer, tanto o cego quanto o vidente não enxergariam a abundância de coisas que estariam diante deles. Se o interior, assim pensado, é incognoscível e, portanto, inacessível, a consciência concebente acredita que o melhor a fazer seria abandoná-lo de vez, contentando-se apenas com o fenômeno. Mas com esta alternativa, ela se depara com um problema: atém-se ao fenômeno e o toma por verdadeiro, embora saiba não ser ele o verdadeiro, ou, para preencher o vazio, o esvaziamento das coisas objetivas, que veio a ser com o abandono de seu interior, ela o preenche com seus próprios devaneios, sonhos e fantasias, no intuito de disfarçar a ausência desse interior.

É necessário atentar que o interior (ou o "além" supra-sensível) não é, para Hegel, o vazio, pois ele provém do fenômeno, da aparência. E, embora o fenômeno não seja a verdade, ele (o fenômeno) é a mediação do interior, pois, por meio dele (do fenômeno), o interior se põe, se manifesta; o interior se manifesta no fenômeno, e o fenômeno é a manifestação do interior; assim, o fenômeno não é o fenômeno de algo oposto, diferente, do interior, mas sim a própria essência, o conteúdo, a condição e a implementação dele (do interior, do supra-sensível). Este é, pois, o fenômeno posto tal como ele é em sua verdade, isto é, não uma mera exteriorização de uma força, que se anula, que se paralisa, mas fenômeno que é a totalidade da realidade, o fenômeno da essência, pois a essência do fenômeno é ser fenômeno, ou seja, ser algo evanescente, passageiro, algo que se suprassume, que deixa de ser o que é, mas sendo; portanto, o interior (o supra-sensível) é o fenômeno (o sensível,

o percebido) como fenômeno posto, tomado na sua plenitude. Isto não quer dizer que o interior (o supra-sensível) seja o mundo sensível imediato ou o mundo tal como é para a certeza sensível (para a sensibilidade) e para a percepção, porque o fenômeno não é imediatamente o mundo do saber sensível e do perceber com um aí existente, mas tal mundo como suprassumido ou posto em sua plenitude, em sua totalidade, como interior. Portanto, quando se diz que o interior (o supra-sensível) não é o fenômeno, não se entende aqui por fenômeno o fenômeno no seu sentido estrito (verdadeiro), mas como sinônimo de mundo sensível na sua própria efetividade real.

Evidenciamos que o interior das coisas era inicialmente, para o entendimento, um universal incondicionado, um "em-si universal ainda não-condicionado", e o jogo de forças tinha não só uma significação negativa (de não-ser em si), mas também positiva, qual seja: ser o mediador entre o entendimento e o interior. Através dessa mediação positiva, quer dizer, por meio do movimento das forças, o interior irá, agora, neste ponto, se implementar, ganhar um conteúdo para o entendimento (§ 148°). Hegel nos mostra como isto ocorre: no jogo de forças, diz ele, aparece, como primeiro momento, um único conteúdo, constituído pela diferença entre as forças: A diferença de forma – força solicitada e força solicitante – e a de conteúdo – força recalcada em si como una (o passivo) e força desdobrada como múltipla (o ativo). Aqui ocorre apenas a troca imediata de determinações ou a permuta absoluta entre as forças: A solicitada se converte em solicitante, e a solicitante em solicitada. Como essas duas diferenças são, porém, a mesma coisa, quer dizer, a diferença de forma é o mesmo que a diferença de conteúdo, desaparece, então, toda a diferença entre as forças particulares, as duas diferenças se tornam uma só. Assim, não há nem força recalcada, nem solicitante, mas uma única diferença, a diferença enquanto tal, à qual as forças opostas estão reduzidas. Esta diferença constante, idêntica, como um universal, como um simples, que permanece tranquilamente no que desaparece, isto é, no jogo de forças, que subsiste na instabilidade fenomênica, na incessante troca de seus momentos, é o verdadeiro e constitui, precisamente, a lei do fenômeno, da natureza ou da força da coisa. A lei não é a mudança, mas essa diferença simples que repousa no interior como uma imagem constante do fenômeno cambiante, sempre instável. O interior (o mundo supra-sensível) é, precisamente, o mundo das leis (*die Welt der Geset-*

ze) como imagem calma, tranquila, do mundo sensível; ele é, portanto, o reino calmo das leis (*Reich der Gesetze*), como algo não só para "além" do mundo fenomênico-imediato, do mundo percebido como mudança constante, mas também presente nele (no mundo fenomênico) (§ 149º).

O fenômeno (a coisa na sua dimensão aparente e mutável) tem o seu conteúdo naquela diferença simples, universal, que se expressa na lei. Esta (o reino das leis ou o mundo supra-sensível) é para o entendimento o interior ou a verdade (*die Wahrheit*), a realidade (*die Wirklichkeit*), do fenômeno, do mundo sensível. Mas é necessário atentar aqui para o fato de que a lei (universal) é só uma parte dessa verdade, já que ela não preenche completamente as diferentes leis do fenômeno. A lei (universal) está, como acima fora dito, presente no fenômeno, mas ela não exprime a sua totalidade, não é toda a sua presença, porque ela tem uma realidade efetiva diferente da dele, contraposta a ele. "Portanto, resta ao fenômeno para si um lado que não está no interior"[6] (na diferença), e isto se dá precisamente porque o fenômeno ainda não atingiu, em verdade, essa diferença, ainda não está posto completamente como fenômeno, como um ser-para-si suprassumido (150º). Esta debilidade, este defeito da lei, próprio do entendimento, recai também sobre ela própria, que tem em si a determinidade, a diferença mesma, mas, na lei geral (dada pelo entendimento), ela só a tem de modo indeterminada, indiferente para com os seus termos; ou, de outro modo, a lei se apresenta como lei determinada, como uma pluralidade empírica de leis particulares, e não com lei em geral, universal. Só que essa multiplicidade de leis contradiz o princípio do entendimento, para o qual o verdadeiro é uma auto-inversão, um suprassumir do diferente, isto é, a identidade das diferenças, a unidade em si universal. Para resolver este problema, o entendimento faz coincidir as leis múltiplas numa só lei universal, ou seja, conduz distintas leis à unidade de uma única lei, como a verdade do objeto, como lei que deve dominar a realidade, explicar completamente todos os fenômenos. Nessa discussão acerca da lei única, uniforme, homogênea, dada pelo entendimento, Hegel utiliza, de certa forma, os exemplos das ciências da natureza de sua época, como a doutrina da eletricidade, a química e a mecânica modernas, os fenômenos do magnetismo, as teorias da medicina, dentre outras. Cita, por exemplo, aqui a lei da gravidade como lei universal dos corpos, isto

[6] Ibid., p. 106.

é, a lei da atração universal, que regula (reúne em si) tanto a lei da queda dos corpos sobre a terra quanto a do movimento das esferas celestes. A lei única, universal, se torna, no entanto, superficial, vazia, pois, em vez de exprimir o conteúdo qualitativo das leis particulares ou de unificar as suas determinações diversas, acaba negando-as, não abarcando a totalidade das aparências, dos fenômenos. Assim sendo, a lei da atração universal é apenas uma fórmula abstrata, o conceito da lei mesma, que se põe como existente, objetivado. Tal lei anuncia apenas que "tudo tem uma diferença constante com o outro" ou que toda realidade é regida por uma legalidade. Embora o entendimento pense "ter aí descoberto uma lei universal, que exprime a universal efetividade como tal", mas que, na verdade, tenha encontrado apenas "o conceito da lei mesma"[7], isto não deixa de ter mérito, já que se confronta com a representação vulgar, carente de pensamento, que acredita ser a realidade não regida por leis, mas dada de forma contingente, aleatória, e suas determinações puramente sensíveis e imediatas.

A lei geral (*das allgemeine Gesetz*), universal (o conceito puro de lei), como a lei da tração universal, se opõe às leis determinadas, visto que a primeira (a lei geral) é considerada pelo entendimento como a essência, o verdadeiro interior das coisas, e a segunda (a pluralidade das leis empíricas), pertencente apenas a momentos evanescentes, à esfera do fenômeno ou da aparência sensível e imediata da coisa. Na verdade, a lei geral não só ultrapassa as leis determinadas, como ainda se volta contra si mesma, contrastando o seu próprio conceito (§ 151º). Isto se dá porque a lei geral, tratada aqui pelo entendimento, ao acolher em si mesma, no seu interior, as leis determinadas, as nega, e, ao negá-las, nega a si mesma, já que ela, abstraídas dessas determinidades, dessas diferenças, torna-se uma unidade vazia. Na verdade, o conceito de lei, compreendido no seu verdadeiro sentido, tal como Hegel defende, deve captar as diferenças, que são momentos separados e independentes, e lhes dar uma unidade simples, que é a necessidade interior da própria lei.

Na concepção de Hegel, a lei se apresenta, portanto, de duas maneiras: a) uma, como expressão de leis particulares que são momentos diferentes e independentes; b) outra, como forma simples, refletida sobre si mesma, que é o aspecto necessário da lei e que se pode, novamente, chamar de força, não aquela força recalcada, posta

[7] Ibid., p. 107.

pelo jogo de forças inerente ao objeto, mas a força em geral ou o conceito de força enquanto abstração do entendimento, que exprime a necessidade do vínculo entre os termos, que inclui em si o que atrai e o que é atraído (§ 152°). Consideremos uma lei particular, por exemplo: a) a lei geral da eletricidade (voltagem) é a força (elétrica), a força simples das leis particulares, das cargas elétricas positivas e negativas; b) a lei geral da queda dos corpos, da gravidade, é a força, o simples de diferentes grandezas, dos diversos momentos do movimento – do tempo (da velocidade) decorrido, num espaço (numa distância) percorrido. Nessas leis gerais pode-se evidenciar que há diferenças concretas, leis particulares ou termos independentes entre si (carga positiva diferente da negativa, espaço diferente de tempo etc.), termos esses que têm essências neles mesmos, conteúdos distintos, onde um não contém necessariamente o outro, de modo que o vínculo, a relação, entre eles não é necessário, mas artificial (conceitual, analítica) (§ 153°). A lei como lei, como força simples, elaborada pelo entendimento, é, pois, indiferente de ser positiva ou negativa, de ser espaço ou tempo; ela é única e necessária: a lei tem "de ser dessa maneira", ou então "tem a propriedade de se exteriorizar assim"; ela "deve desdobrar-se assim, justamente porque deve."[8] Hegel chama a atenção para o fato de que a lei dada pelo entendimento é necessária, mas sua necessidade não é aqui uma necessidade, mas uma palavra vazia, abstrata, visto que ela é meramente uma definição ou um conceito dele (do entendimento), uma identidade formal ou uma essência, na qual não está contida a existência; ou, com outras palavras, a lei como lei, necessária, não está posta na realidade, na coisa mesma. Essa lei geral, enquanto força simples ou diferença interna, é obra do entendimento, por isso seu aspecto necessário não é real, exprime apenas a própria necessidade do entendimento; a lei universal é aquela diferença interna, a diferença inerte, puramente subjetiva, que reside somente na linguagem, nas palavras do entendimento; uma diferença sem diferença, uma diferença que não exprime nenhuma diferença da coisa mesma (§ 154°).

Se as diferenças nada são em si, pois elas têm o mesmo conteúdo, a mesma constituição, a saber, a diferença interior, a diferença única da lei, dada pelo entendimento, então a diferença como diferença de conteúdo, isto é, da realidade, da coisa, está, na lei geral (na pura

[8] Ibid., p. 108.

força), descartada. Assim sendo, a explicação (*Erklärung*) que descreve os diversos momentos ou ciclos constituídos da lei necessária, universal, recai não na realidade, na coisa (no objeto), mas só no entendimento, resultando daí um movimento analítico, puramente tautológico, formal do entendimento consigo mesmo. Nesse movimento tautológico, o entendimento tem a lei ausente do princípio negativo da realidade, distinta do movimento da realidade, que, na verdade, a determina; ou seja, ele deixa de lado, e este é o seu grande defeito, a realidade mesma, o alternar-se enquanto tal, a coisa, e descobre somente a si mesmo; ele nada diz acerca da coisa mesma, mas apenas persiste no seu próprio objeto, que é a unidade tranqüila da coisa, o reino calmo das leis universais, elaboradas por ele mesmo (§ 155°). Esse movimento tautológico do entendimento é, com palavras de Hegel, "um explicar que não somente nada explica, como também é tão claro que, ao fazer intenção de dizer algo diferente do que já foi dito, antes nada diz, mas apenas repete o mesmo."[9] Hegel defende magistralmente que nesse formalismo, nesse movimento tautológico do entendimento, já contém, de forma invertida (como mundo invertido), em seu próprio objeto, na legalidade una e unitária, na lei geral, no mundo calmo, tranquilo, das leis, o princípio da alteração, do alterar-se, do movimento por si dentro de si mesmo, da mudança absoluta mesma, que lhe fazia falta. Como? Que mudança é essa, se a lei universal é o reino calmo, sem "mudança", ou a diferença única sem diferença de conteúdo? Se analisarmos melhor o processo de explicação do entendimento, veremos que ele (o entendimento) é o contrário de si mesmo, uma vez que ele, ao buscar a necessidade da lei, estabelece uma diferença (a diferença do interior, a diferença única, universal, que é a lei), que, na verdade, não é diferença nenhuma, porque é privada de conteúdo, das determinações das leis particulares, e com isto acaba de novo suprassumindo-a como diferença. A mudança anunciada aqui é, precisamente, a mudança da diferença deixando de ser diferença, ou seja, o fluxo e o refluxo da diferença que, ao ser posta como diferença, é imediatamente abolida. Tal mudança já se apresentava antes no jogo de

[9] Ibid., p. 110. Para exemplificar essa tautologia do explicar do entendimento, Gadamer se utiliza das leis fonéticas. Diz ele: "a este respeito se fala das leis de mutação fonética, que 'explicam' a mudança dos sons dentro da linguagem. Porém, as leis não são, naturalmente, nada distinto do que explicam. Não almejam, em absoluto, nenhuma outra pretensão. Toda regra gramatical tem o mesmo caráter tautológico. Com ela não se explica nada em absoluto, mas apenas se expressa meramente como uma lei que governa a linguagem, o que, em verdade, é a vida da linguagem." Cf. HANS-GEORG GADAMER, La Dialéctica de Hegel – Cinco Ensayos Hermenêuticos, op. cit., p. 61.

forças: neste, havia, com já vimos, a diferença entre as forças solicitada (recalcada sobre si) e solicitante (exteriorizada). Estas diferenças, em verdade, não eram diferenças nenhuma, e, por isso, se suprassumiam reciprocamente. Essa mudança e permuta da diferença, que ocorria só no fenômeno, no jogo de forças inerente ao objeto, penetra também no reino das leis, no mundo supra-sensível, no interior, que é objeto do entendimento; agora, não é mais no objeto, mas no entendimento que se experimenta o vir-a-ser, a alteração, a mudança, o movimento, que põe e imediatamente suprime a diferença.

A mudança (*der Wechsel*), que agora ocorre não no sensível (no sentido meramente sensível, material), na coisa mesma, mas no supra-sensível, no interior da coisa, é pura (reflexão dentro de si, refletido em si), já que o conteúdo de seus momentos é idêntico. Essa mudança, tal como o interior das coisas, é puro conceito, um conceito do conceito do entendimento, e vem a ser para o entendimento a lei do interior das coisas (a lei da lei) ou a lei da lei do próprio fenômeno, que se exprime assim: as diferenças não são diferenças nenhumas e, assim sendo, se suprassumem, ou o homônimo (o unívoco, o que tem o mesmo nome) se repele (tem nome diferente) e o heterônimo (o que tem nome diferente) se atrai (tem o mesmo nome) (§ 156°). Essa nova lei, “sem dúvida, é também [...] um ser interior igual-a-si mesmo; mas antes uma igualdade-consigo-mesma da desigualdade – uma constância da inconstância.”[10] A nova ou a segunda lei (do entendimento) -, ao afirmar que o igual (o idêntico) a si se repele (se torna desigual, diferente), e aquilo que é repelido se une (o desigual se torna igual ou o dessemelhante do semelhante), ou seja, ao afirmar a igualdade na desigualdade, e a desigualdade na igualdade (a unidade da identidade e da diversidade) -, se opõe à primeira lei (também do entendimento, o interior, a lei tranquila do fenômeno), para qual a diferença permanecia sempre igual a si mesma.

A primeira lei do mundo fenomênico (o reino tranquilo das leis, o primeiro mundo supra-sensível do sensível) transmudou-se, pois, em seu contrário: inicialmente, tanto a lei quanto as suas diferenças permaneciam tranquilas, iguais, constantes; agora, na segunda lei (no segundo mundo supra-sensível), tanto a lei quanto as suas diferenças são transversões de si, o contrário delas mesmas, pois o igual se repele e o desigual se põe como igual. Só com esta determinação

[10] G. W. F. HEGEL, Phänomenologie des Geistes, op. cit., p. 111.

é que a diferença, de fato, é interior, lei (mundo supra-sensível) ou diferença mesma, efetivada, que é, precisamente, o igual enquanto desigual e o desigual como igual a si mesmo (§ 157°). Para expressar a troca, essa mudança, sobretudo essa inversão de forças polares nas leis, como no magnetismo, na eletricidade, nos processos dos nervos e músculos, Hegel se utiliza do princípio da alteração, do termo inversão (*Umkehrung*, *Verkehrung*, *Umschlag*), "mundo invertido" (*verkehrte Welt*), o mundo invertido em si, o contrário a si, o volvido contra si, o contrário e o semelhante de si mesmo.[11] Neste sentido, esse segundo mundo supra-sensível é um mundo invertido, como "um espelho que troca os lados" e, na verdade, é uma inversão do mundo sensível (eine Umkehrung der Erscheinungswelt), o inverso da lei do mundo fenomênico, do primeiro mundo supra-sensível: enquanto o primeiro era apenas a elevação imediata do mundo percebido ao universal (do sensível ao inteligível, tal como a ascensão platônica do mundo da caverna ao mundo noético da ideia permanente), privado ainda de mudanças e alterações, o segundo mundo adquire o princípio da mudança, mas agora como um mundo invertido. Conforme a lei deste mundo invertido, o homônimo (o igual) da lei do mundo fenomênico se converte através do princípio da mudança no heterônimo (no desigual), e o desigual vem a ser o igual a si mesmo; o que, por exemplo, na lei do fenômeno, era doce, negro, no mundo invertido é amargo, branco (§ 158°). Hegel vê a lei desse mundo invertido não só nas leis da natureza, mas também no mundo moral. Também aqui se invertem as ordens e as ações do mundo em seu contrário. Por exemplo, no castigo de um crime, pode ser expressa assim: o que naquele mundo fenomênico era indigno, desprezível e desonroso (mera vingança), neste, honra. Pois, "uma ação que no fenômeno é crime" pode "ser no interior uma boa ação propriamente dita (um ato mau, ter uma boa intenção), o castigo ser castigo só no fenômeno; mas, em si ou num outro mundo, ser benefício para o transgressor."[12] (§ 159°) Quer dizer: o que, no fenômeno parece ser castigo, que desonra e destrói o homem, pode, no mundo invertido, transmudar-se em perdão, que o salva e lhe restitui a honra.

---

[11] Para Gadamer, "O *mundo invertido* constitui a mais árdua secção dentro do contexto geral da história da experiência da consciência que Hegel desenhou." Ele caracteriza "esta doutrina do mundo invertido, que está contida no capítulo sobre 'Força e Entendimento', como central no edifício inteiro da *Fenomenologia do Espírito*." Cf. HANS-GEORG GADAMER, La Dialéctica de Hegel –Cinco Ensayos Hermenêuticos, op. cit., p. 49.

[12] G. W. F. HEGEL, Phänomenologie des Geistes, op. cit., p. 112-113.

Na visão de Hegel seria supérfluo considerar, no entanto, esses dois mundos como dois mundos separados ou opostos: um, sendo o fenômeno (o mundo sensível, aparente), exterior, o mundo como é para um outro; e o outro, o mundo invertido (o mundo supra-sensível, verdadeiro), o interior, o mundo como é em-si. Se assim fosse, o que parece, no mundo sensível, doce ao paladar, seria em-si, no mundo invertido, amargo; ou o que é pólo norte no ímã do fenômeno, seria no seu em-si supra-sensível (no seu interior) pólo sul; ou, no sentido espiritual, uma ação que no fenômeno é crime, seria, no interior, uma boa ação. Esta superficialidade desdobra o mundo em dois: um deles, o mundo sensível, perceptível, que pode ser tocado (apontado), visto, "ouvido" ou "saboreado"; o outro, o inverso deste mundo, o mundo representado pelo entendimento, acessível apenas pela imaginação. Na verdade, os dois mundos são um só, quer dizer, momentos de um mesmo mundo, pois a inversão (o mundo invertido) não se efetiva de fora, exteriormente (em um outro mundo), mas está presente neste mundo mesmo, como o mundo verdadeiro, que se encontra escondido por trás do fenômeno. Por exemplo: o pólo positivo de uma pilha, que é o interior, o em-si, a essência do pólo negativo, é o mesmo que o pólo negativo presente na exterioridade da mesma pilha. Do mesmo modo, o crime tem sua inversão no castigo efetivo (na pena), que se lhe opõe, reconciliando o indivíduo transgressor, por meio da lei, com a sociedade; mas o próprio castigo tem, como Dostoiésvski mostra, no seu celebre romance *Crime e Castigo*, uma inversão nele mesmo, porque, através da lei efetivada, o castigo se suprassume a si mesmo, quer dizer, na lei aplicada se extingue o movimento da individualidade contra a lei, e o da lei contra a individualidade, e assim a coação pode ser libertação.

III. O Infinito como Unidade Dialética dos Dois Mundos

Suprimida "a representação sensível da consolidação das diferenças num distinto elemento do subsistir"[13], quer dizer, superada a oposição superficial, absoluta, que divide o mundo em dois mundos distintos (o fenomênico, aparente, e o essencial, oculto), tem-se agora a contradição em si mesma (§ 160°), pois o mundo supra-sensível, que é o mundo invertido, é para si o invertido, o invertido de si mesmo,

[13] Ibid., p. 113.

isto é, é ele mesmo e o seu oposto numa unidade. Hegel designa, precisamente, esse princípio da inversão de algo em seu contrário, que constitui a estrutura da realidade, como infinitude (*Unendlichkeit)*, pois só no infinito uma realidade é o contrário de si mesma, ou seja, já tem incluída o outro imediatamente em si mesma; só o que é em si contrário de si mesmo pode realizar apenas em si o tornar de um outro. Graça ao infinito, a lei se cumpre em si mesma como necessidade e todos os momentos do fenômeno são acolhidos no interior. O simples, o necessário da lei, é, portanto, o infinito, e isto quer dizer que: a) por meio do infinito, a lei é a força simples, fracionada em si mesma, ou a diferença mesma, na qual, como já vimos, o homônimo (o igual) como homônimo se repele para fora de si mesmo e o heterônimo (o desigual) enquanto heterônimo se identifica; b) através do infinito, a lei também unifica as frações em que se divide o movimento, pois nele as partes espaço e tempo, ou distância e velocidade, positivo e negativo, são momentos de uma unidade, são independentes e estão, ao mesmo tempo, unidos, e c) pelo infinito, a lei possibilita que as frações, os termos opostos (espaço e tempo, positivo e negativo), estejam numa relação recíproca, pondo-se e suprassumindo-se num todo, uma vez que os dois termos, ao serem o oposto de si ou terem o seu outro em si mesmos, constituem apenas uma unidade (§ 161°).

A esse infinito simples Hegel chama de “o sangue universal” ou “a essência” da vida, “a alma do mundo”, que não é perturbado nem interrompido por nenhuma diferença, já que ele é todas as diferenças e a suprassunção de todas, por isso ele “pulsa em si sem mover-se, treme em si sem inquietar-se”[14]. O infinito é igual-a-si mesmo, só se refere a si, já que ele inclui em si diferenças que são tautológicas, que são e não-são diferenças nenhumas. Esse infinito, enquanto relação consigo mesmo, é já, todavia, uma fração, uma cisão, ou seja, ele é uma igualdade-consigo-mesmo que inclui, no seu interior, a diferença (§ 162°). Na verdade, não só o infinito, mas também os fragmentos (as frações), produzidos pela cisão própria do infinito, são contraditórios, pois cada um é o contrário de um outro; em cada um o outro já é enunciado ao mesmo tempo que ele. Ou seja: cada um é, em si mesmo, o contrário de si, e isto quer dizer que ele não é puramente para si, uma igualdade consigo mesmo que não tenha nele diferença

[14] Ibid., p. 115.

nenhuma. Neste sentido, não é uma angústia para o filósofo, nem tampouco um problema insolúvel para a filosofia, a pergunta "como a diferença brota da unidade" ou "como o ser-outro sai do uno-infinito", pois o fracionamento, a diferença, já está incluído no idêntico; o que devia ser o igual-a-si-mesmo já se encontra fragmentado. O igual-a-si-mesmo (a unidade) se fraciona e, como fração, se suprassume como ser-outro; ele é um negativo, pois tem nele mesmo a oposição. Como o igual-a-si (a unidade) deve fracionar-se ou tornar-se o contrário de si, então este fracionamento é uma suprassunção tanto daquilo que ele é quanto de sua fração.

A infinitude faz, como vimos, com que tudo o que é determinado de algum modo seja o contrário dessa determinação. Ela é a alma do movimento dialético da consciência que desde o começo já estava presente, embora só no momento do interior ela venha a ser explicitada claramente; quer dizer, o fenômeno – ou o jogo de forças – já a apresentava, mas só no entendimento é que ela brota livremente. Quando tal infinitude é objeto para a consciência, ou seja, é compreendida por ela como vida, como o que se inverte, se volta sobre si mesma, então a consciência, se refletindo nesse objeto, percebe que ela tem também a mesma estrutura de um diferenciar que não é tal diferenciar e, assim, torna-se consciência-de-si (autoconsciência) (§ 163°). Isto se dá porque: a) o processo da explicação do entendimento acerca da coisa, que suprassume na lei (no interior) as diferenças determinadas, pondo-as na unidade da consciência, irá revelar a descrição do que é a própria consciência-de-si; b) ao suprassumir as diferenças no interior (na lei geral), o entendimento põe uma nova cisão entre a lei (o interior) e o jogo de forças (o fenômeno), mas, ao mesmo tempo, não reconhece esta diferença, porque, para ele, a força tem a mesma constituição da lei, e c) com a suprassunção dessas diferenças, a consciência concebente está numa relação consigo mesma, ocupando-se apenas de si mesma, embora pareça estar lidando com outra coisa. A consciência não é mais oposta à desaparição, mas a verdade do que desaparece, e o que desaparece é o que permanece, é o próprio real que subsiste em seu desaparecer, sendo, persistindo no seu torna-se constantemente outro. Vimos também que tal consciência tinha por objeto o infinito, dado pela segunda lei como inversão da primeira (§ 164°). Quando

o infinito como vida universal é objeto da consciência, esta é, pois, a consciência da diferença enquanto diferença imediatamente suprassumida, e, assim, torna-se para si mesma consciência-de-si. De fato, na infinitude, no interior do fenômeno, a consciência só faz experiência de si mesma, pois a consciência de um outro, de um objeto, é necessariamente consciência-de-si, ser refletido em si, consciência-de-si mesma em seu ser-outro (§ 165º).

A gravitação universal como lei geral do entendimento na crítica hegeliana à fundamentação da ciência moderna

Mestrando Adriano Blattner Martinho
(USP, São Paulo)
blattner.adriano@gmail.com

Resumo: Recorrendo à Fenomenologia do Espírito, este breve artigo procura esclarecer o sentido da proposta hegeliana para reformulação do padrão de racionalidade da ciência, com base na crítica do filósofo à fundamentação do conhecimento em leis.

Palavras-chave: Newton, Gravitação, Lei, Ciência, Saber Absoluto

Em 1687, Isaac Newton publicara os *Princípios Matemáticos da Filosofia Natural*, sua obra magna, aclamada pela posteridade como sumo exemplo da perfeição científica. Hegel desferiu o primeiro ataque de peso a esse modelo de ciência baseado na aplicação de leis racionais sobre dados empíricos. No capítulo "Força e Entendimento", da *Fenomenologia do Espírito,* ele sustenta que a lei da gravitação universal enuncia o padrão de racionalidade de todo o mundo moderno, onde se erigiu em ciência um aparato meramente descritivo da lógica fenomênica. (Vale frisar, a propósito, que as leis de conduta, jurídicas ou morais, possuem a mesma estrutura lógica das leis físicas, matematicamente enunciadas). Hegel considera a lei uma forma parcial e adstringida de racionalização das contingências porque ela enuncia somente o modo de se relacionar de grandezas envolvidas em modelos de processos, fazendo abstração das próprias relações efetivas entre os verdadeiros elementos implicados na ação. Assim, por exemplo, na queda de uma pedra, a lei, em si, considera apenas a constância com que o *peso* se relaciona com a *massa* (P/m = g). Não há lugar na lei para a própria pedra. Supondo preencher-se com dados da realidade, a lei se limita a manejar e remanejar grandezas no interior de si mesma. O evento singular se torna objeto de uma analítica de representações. A efetividade não passa à legalidade; ou, ainda, passa tão-somente à custa de perder o seu caráter

efetivo. Eis a chamada negação simples operando os procedimentos do pensar. Daí as notórias restrições hegelianas a Newton, cuja cosmologia racionalizou as leis empíricas de Kepler e Copérnico, que descreviam o movimento das esferas celestes segundo a regularidade aferida em observações astronômicas. "A unificação de todas as leis na atração universal não exprime conteúdo mais amplo que justamente o mero conceito da lei mesma, que aí se põe como essente."[1] Com a lei geral da gravitação, Newton certamente unificou o céu e a terra, mostrando que o movimento dos astros se rege necessariamente pelo mesmo princípio que o movimento dos corpos terrestres. Porém, para Hegel, essa unificação na lei padece de inefetividade; ela não é ainda uma verdadeira síntese dos opostos, uma reconciliação entre extremos, porque o objeto da lei está dentro da própria lei. A lei se reconcilia consigo mesma, permanecendo estranha à efetividade. Assim, se os movimentos de todos os corpos são enunciados pela lei da gravitação,

> a *atração universal* diz apenas que *tudo* tem *uma diferença constante* com Outro. O entendimento pensa ter aí descoberto uma lei universal, que exprime a universal efetividade como tal. Mas, na verdade, só encontrou o conceito da lei mesma.[2]

A lei de máxima abrangência é justamente aquela que não enuncia a ocorrência de nenhum fenômeno em particular. Ela descreve a totalidade de casos possíveis mediante a supressão de todos os casos singulares. Diz de todos porque não diz de nenhum. E assim o entendimento fracassa em exprimir a unidade do diverso por meio da lei, mas ao fazê-lo ele expõe a fórmula geral da lei, que é a unilateralidade do universal. A lei da gravitação, a lei das leis, define a própria lei geral do entendimento, cujo regime se instaura em todas as esferas da vida como uma lógica da *inversão*. Pois, para salvar a validade do seu conhecimento, o entendimento precisa sacrificar a essência do fenômeno, preservando o padrão de racionalidade do aparato científico e convencendo-se, por fim, de que não há verdade além da representação: cria para si um mundo invertido, onde o efetivo é o inessencial e a ausência universal de efetividade está posta como fundamento. A inversão do mundo é a experiência

---

[1] G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do Espírito (Tradução de Paulo Meneses), Petrópolis: Vozes, 2005 [no que segue: FdE], p. 120.

[2] FdE, p. 120.

de passagem da realidade à racionalidade mediante a negação simples. Decerto, para o pensamento conceitual a essência também se manifesta pela inversão em uma aparência contrária.

> Porém, se for erigida em lei essa inversão – que é representada no castigo do crime – será também de novo apenas a lei de um mundo que tem como sua contrapartida um mundo supra-sensível invertido, no qual se honra o que no outro se despreza, e onde é ignomínia o que no primeiro é honra. O castigo, que segundo a lei do primeiro mundo desonra e destrói o homem, transmuda-se, em seu mundo invertido, no perdão que salvaguarda sua essência e o leva à honra.[3]

A lei não comporta a diferença existente entre as suas representações e o ser efetivo; logo, se a inversão absoluta de uma essência em seu contrário for reconhecida na forma de lei, o contrário reconhecido será apenas a fixação na lei de uma abstração da essência como ser essencial. Por isso, a inversão na lei constitui a legalidade de um mundo que se duplica em um outro mundo abstrato. Neste mundo, cindido em dois mundos opostos e sobrepostos, cada oposto é para si a totalidade, mas em si é apenas uma totalidade oposta a outra. A legalidade possui uma vigência transcendental, que rege somente representações, enquanto a efetividade só é regida mediante sua transposição à contrariedade. Assim, segundo Hegel, "numa outra esfera,"[4] a lei institui a pena pública sobre a vingança privada. Para a individualidade ultrajada, o castigo do crime consiste na vingança de infligir um mal que degrada efetivamente a essência do seu ofensor. Porém, representado pela lei, o mesmo ato vale universalmente como um bem que, do contrário, a restaura.

Sabemos que Kant tomava a filosofia da natureza de Newton por modelo de ciência, e que a crítica kantiana almeja estabelecer para o conhecimento em geral o que Newton estabeleceu para o movimento dos corpos. "A matemática e a física", diz Kant,

> são os dois conhecimentos teóricos da razão que devem determinar seus objetos *a priori*, a primeira de modo inteiramente puro, a segunda de modo pelo menos em parte puro, mas to-

[3] FdE, p. 126.

[4] FdE, p. 126.

> mando ainda como medida outras fontes de conhecimento que não as da razão. A matemática, desde os tempos mais remotos alcançados pela história da razão humana, já com o admirável povo grego, encetou o caminho seguro de uma ciência.[5]

Também Descartes, antes de Kant, pensava a matemática como matriz da cientificidade: tanto que o *Discurso do Método*, após a famosa fundamentação metafísica do saber, inclui outros três ensaios em que o método recebe sua aplicação científica – *Da Dioptria*, *Dos Meteoros* e *Da Geometria*. Neste último, Descartes nos dá a conhecer sua maior contribuição para a matemática, traduzindo a geometria espacial dos antigos para uma notação algébrica moderna. Não obstante, para Hegel,

> o movimento do saber [matemático] passa por sobre a superfície, não toca a Coisa mesma, não toca a essência ou o conceito, e portanto não é um conceber. A *matéria*, onde a matemática preserva um tesouro gratificante de verdades, é o *espaço* e o *uno*. O espaço é o ser-aí, no qual o conceito inscreve suas diferenças, como num elemento vazio e morto, no qual as diferenças são igualmente imóveis e sem vida. O *efetivo* não é algo espacial, como é tratado na matemática; com tal inefetividade, como são as coisas da matemática, não se ocupa nem a intuição sensível concreta nem a filosofia. Por conseguinte, nesse elemento inefetivo, só há também um Verdadeiro inefetivo; isto é, proposições mortas e rígidas.[6]

Com isso Hegel não pretende descartar a necessidade ou a utilidade do conhecimento matemático, mas apenas distingui-lo do saber absoluto. O saber absoluto reduz à possibilidade a posse do conhecimento, inclusive do conhecimento matemático, mas segundo um esforço mais amplo de totalização, e que deve ser promovido na direção contrária: ao invés de se purgar das diferenças, em busca de uma identidade com a razão abstrata, deve antes introduzir as *diferenças vivas* na reflexão. De modo que se há de compreender a ciência anterior como restrita ao seu âmbito. Segundo Hegel, o entendimento científico – a ciência nos limites do entendimento – serve somente às necessidades da vida cotidiana.

---

[5] I. KANT, **Crítica da Razão Pura** (Tradução de Valerio Rohden e Udo Moosburger), São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 36.

[6] FdE, p. 51.

> A consciência na vida cotidiana tem, em geral, por seu conteúdo, conhecimentos, experiências, sensações de coisas concretas, e também pensamentos, princípios – o que vale para ela como um dado ou então como ser ou essência fixos e estáveis.[7]

Surge aqui uma das mais instigantes consequências da propositura hegeliana: a advertência contra a opacidade que faz do cotidiano uma *experiência de indeterminação*. Nas atividades prosaicas, no comércio da vida, a consciência raciocina apenas dentro dos limites do entendimento; isto é, fabrica representações e aplica conhecimentos bem estabelecidos para resolver problemas imediatos. A proliferação de representações eficazes acaba por envolver a consciência em uma cortina de aparências que a deixa cega para o verdadeiro. Ela pensa que compreende os conceitos abstratos que utiliza e os assume como verdades últimas. "Eis um esforço que poderia ser poupado: produzir verdades últimas desse tipo, porque desde muito se encontram, por exemplo, no catecismo, nos provérbios populares etc."[8] Entregue ao senso comum, a consciência não pode se realizar como sujeito. Cabe à reflexão apresentar a experiência como determinada e emancipar a consciência desta metafísica do cotidiano em que se encontra absorvida. Mas é somente a própria consciência quem pode empreender essa reflexão.

> A consciência, ao abrir caminho rumo à sua verdadeira existência, vai atingir um ponto onde se despojará de sua aparência: a de estar presa a algo estranho, que é só para ela, e que é como um outro. Aqui a aparência se torna igual à essência, de modo que sua exposição coincide exatamente com esse ponto da ciência autêntica do espírito. E, finalmente, ao apreender sua verdadeira essência, a consciência mesma designará a natureza do próprio saber absoluto.[9]

Mas qual seria, afinal, a natureza do saber absoluto? O que Hegel reputa ser o conhecimento efetivamente científico? Não me parece razoável responder a essa pergunta da maneira tradicional, alegando que o conteúdo da última figura da fenomenologia seria

[7] FdE, p. 54.
[8] FdE, p. 68.
[9] FdE, p. 82.

aquele exposto na *Ciência da Lógica*, e que Hegel reivindicaria ali o duvidoso mérito de haver exaurido toda a verdade da substância com uma única obra filosófica. Neste caso, a "ciência autêntica do espírito" estaria reduzida a um punhado de categorias pertencentes ao patrimônio espiritual de um sujeito onipotente que enxerga a coisa-em-si transparecer por detrás da cortina fenomênica.

Para além de inverossimilhança óbvia, cumpre destacar a precariedade de tal solução perante o núcleo programático do hegelianismo, que impõe a meta de reconhecer racionalidade plena à eterna inadequação entre aparência e essência.

> Hegel parte sempre da infinitude intensiva de todo ser em-si, e é perfeitamente consciente do caráter apenas aproximativo de todo ato de conhecimento; aliás, é precisamente mérito seu ter posto no centro da gnosiologia dialética a categoria da aproximação.[10]

No esteio dessa observação lukacsiana, a identidade estabelecida pelo saber absoluto entre aparência e essência deve ser compreendida como qualitativamente distinta daquela alcançada pelas demais figuras fenomenológicas. Assim, por exemplo, se a lei fracassou na tentativa de aceder à essência do ser, o saber absoluto conseguirá finalmente efetivar essa identidade a que a lei apenas visava. Mas isso não significa que a subjetividade científica conhecerá o ser determinado em máxima extensão e exata profundidade. Do contrário, o saber absoluto só poderá se realizar como negação definitiva dessa identidade visada, desfazendo a ilusão de se querer eliminar ou de se ter eliminado a oposição entre certeza e verdade, mas também ultrapassando o estágio de consciência particular. Em relação à objetividade do conhecimento, o saber absoluto substitui o problema de averiguar validade ou exatidão da transposição da realidade para a razão pelo problema de conceber a história dos momentos de adequação entre razão e realidade segundo uma oposição em si mesma necessária e determinante de ambas no processo. O critério de verdade não pode ser a correspondência entre a essência e o objeto da representação, mas a própria conexão entre objeto e representação deve ser considerada verdadeira enquanto necessária para um determinado momento da história da essência.

---

[10] G. LUKÁCS, A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel (Tradução de Carlos Nelson Coutinho), São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979, p. 44.

Ao apontar sinais de esgotamento do padrão de racionalidade da filosofia da natureza, Hegel não espera que os diversos ramos da ciência existente abandonem o registro fenomênico, nem que a filosofia os substitua. Sua defesa da impossibilidade de fundamentar o conhecimento em leis deve ser entendida no sentido de que ciência precisa incluir o estudo de objetos espaciais na compreensão de processos temporais que envolvem a formação da própria subjetividade cognoscitiva. Afastemos, portanto, o mal-entendido habitual de se considerar a busca fenomenológica pelo saber absoluto como uma pretensão de esquadrinhar toda a extensão da realidade até exauri-la definitivamente para a razão. O mote central da *Fenomenologia do Espírito*, discutido e rediscutido *pari passu* à sucessão de figuras, diz respeito ao pleno reconhecimento da negatividade enquanto modo de operação da consciência: "[...] deve-se manter longe a representação sensível da consolidação das diferenças num distinto elemento do subsistir."[11] A reconstrução lógica do princípio de identidade enquanto negação visa a encontrar uma forma racional para ponderar o indeterminado, e não suprimir a existência da indeterminação. Aliás, abolir para si a alteridade da essência é precisamente o que Hegel censura ao puro entendimento, à representação, à lei, ao desejo, à dominação senhorial, ao estado de direito, ao terror revolucionário etc. Em todas as figuras da fenomenologia, a exigência colocada para a razão consiste justamente em se tornar capaz de absorver o Outro sem o anular – isto é: em conservar a diferença na identidade. Eis o sentido da verdadeira infinitude. Donde resulta incongruente calcar a figura do saber absoluto em uma completa transparência da apercepção cognoscitiva, que seria atingida no esgotamento final da coisa para o saber; ou ainda, noutro plano, inscrever Hegel no rol de uma inabalável metafísica moderna, e situar a noção hegeliana de ciência no apogeu da escalada de uma razão que se perfaz por meio da exclusão de tudo o que se opõe a ela.

[11] FdE, p. 138.

Conexão entre matéria e gravidade em Hegel. Sua atualidade na Física de Einstein

Prof. Dr. Kleber Amora
(UFC, Fortaleza)
kleberamora@yahoo.com.br

Resumo: O ensaio visa mostrar que há um problema na filosofia de Hegel cuja solução é idêntica à que será apresentada por Einstein em sua teoria da relatividade, a saber, a relação estrutural entre matéria e gravidade. Seguindo a mesma linha de raciocínio proposta por Hegel, a teoria de Einstein propõe a ideia de que espaço, tempo, matéria e gravidade pertencem à mesma conexão física, embora com novas variáveis, tais como contração do espaço e dilatação do tempo, que Hegel não pôde ver. Tal conexão é o mais importante aspecto comum ao pensamento dos dois autores.

Palavras-chave: Matéria, Gravidade, Hegel, Einstein

Abstract: *The essay aims to show that there is a question in Hegel's Philosophy of Nature whose solution is identical to the one proposed by Einstein in his general theory of relativity, namely, that there is a structural relation between matter and gravity. Following the same line of reasoning proposed by Hegel, Einstein's theory favors the idea that space, time, matter and gravity belong to the same physical connection, although with new variables like the contraction of space and expansion of time, which Hegel couldn't see. Such a connection is the most important aspect common to their thinking.*

Keywords: *Matter, Gravity, Hegel, Einstein*

Hegel inicia a exposição da *Filosofia da Natureza* de 1830 com o conceito de espaço. Trata-se de um espaço indeterminado, destituído de mediações (ou seja, de qualidades), portanto, indiferente. Ele é "a *justaposição* completamente ideal", é "pura e simplesmente *contínuo*", "sem nenhuma diferença determinada".[1]

[1] Cf G. W. F. HEGEL, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830), F NICOLIN, O. PÖGGELER (org.), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1991, § 254, p. 206. Todas as traduções relativas a Hegel são nossas.

Vê-se, aqui, que Hegel não fala ainda do espaço da geometria, nem do espaço absoluto newtoniano, mas de um espaço, por assim dizer, *material*.[2] Ele é "pura *quantidade*", tomado não apenas como conceito lógico, mas como "determinação imediata e exterior".[3] Isto não significa que, por ser meramente "ideal" e imediato, o espaço não seja, em si, já o mediato, o ser que se faz exterior, que se torna realidade natural. O espaço é destituído de qualidades, mas contém em si todas as qualidades físicas que se desdobrarão a partir dele através de uma lógica dialética necessária.

Como deve se iniciar este desdobramento das diferenças internas ao conceito de espaço material?[4] Seguindo sua estratégia de admi-

---

[2] Em 1805/1806, Hegel chama tal espaço de "matéria absoluta ou éter". Como se trata de algo não sensível, esta matéria seria idêntica a "espírito puro". A passagem abaixo elucida bem o conceito daquele período: "Tomado assim, em sua simplicidade e igualdade consigo mesmo, ele [tal espírito puro] é o espírito anímico, o repouso imóvel, ou o ser que retornou desde sempre a si mesmo do ser outro; ele é a substância e o ser de todas as coisas, assim como a infinita *elasticidade* que se insurge contra toda forma e determinidade e as dissolve em si, mas que, justamente por isso, é *flexibilidade* e capacidade de toda forma. O éter não penetra, portanto, tudo, mas ele próprio *é* tudo, pois ele é o *ser*; ele não tem nada fora de si e não muda; pois é a dissolução de tudo, é a negatividade pura e simples, a transparência imperturbável e fluída. Este ser puro, porém, recolhido nesta igualdade consigo mesmo no *ser*, anulou em si a *diferença* enquanto *diferença* [...]; ele é apenas a matéria grávida que, enquanto movimento absoluto, é, em si, a fermentação que, certa de si mesma como de toda verdade, permanece em si idêntica a si nesta independência dos momentos que ela preserva. Na medida em se diz que ele é o éter ou matéria absoluta, ele é *em si* ou pura autoconsciência, determinado como *essente* em geral, não como essente ou real; porém, esta determinidade do ser não existente transita pra o *ser-aí* (Dasein) e o elemento da realidade é a determinidade universal, na qual o espírito é enquanto natureza [...]." (Cf. G. W. F. HEGEL, Jener Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. R.-P. HORSTMANN (org.), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1987, p. 3 et seq.). Não há dúvida de que tal concepção de espaço material guarda grande similitude com aquela de "receptáculo" ou "meio espacial" desenvolvida por Platão no *Timeu* para expressar a materialidade do mundo, meio que carece de todas as formas, mas que, justamente em razão disso, está apto para receber todas elas, sendo, neste sentido, "matriz de tudo que está em devir" (Cf. PLATÃO. Timeu, In: Werke in acht Bänden (griechisch und deutsch), Band 7, Darmstadt: Wissenschatliche Buchgesellschaft, 1972, 49a-52a). Hegel deve ter abandonado esta argumentação assaz "especulativa" em virtude de sua exigência metodológica crescente de expor tudo a partir de demonstrações lógico-dialéticas, o que não poderia ser feito usando conceitos como "espírito puro" para a matéria. Isto o distingue substancialmente de Schelling, que se envolve, muitas vezes, em especulações, por assim dizer, puramente intelectuais.

[3] Cf. G. W. F. HEGEL, op. cit., § 254, p. 207.

[4] Para uma discussão mais detalhada sobre a dialética do espaço e do tempo, bem como sobre a passagem da Ideia Absoluta para a Natureza, cf. o importante texto de D. WANDSCHNEIDER, Natur und Naturdialektik im objektiven Idealismus Hegels, In: K. GLOY, P. BURGER, (org.). Die Naturphilosophie im Deutschen Idealismus, Stuttgart: frommann-holzboog, 1993, p. 267-297, bem como, ainda do mesmo autor, Raum, Zeit, Relativität. Grundbestimmungen der Physik in der Perspektive der Hegelschen Naturphilosophie, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1982; S. SAMBURSKY, Hegel's Philosophy of Nature, In: Y. ELKANA, (org.). The interaction between Science and Philosophy, Jerusalem, 1974, p.164-165; V. HOSLE, Raum, Zeit, Bewegung in der Naturphilosophie Hegels,

tir apenas justificativas lógicas para a exposição dos conceitos, Hegel assim resolve o problema: a primeira negação de tal espaço deve ser o *ponto*. Um espaço sem mediações é idêntico a um ponto. Mas do ponto é possível pensar uma sequência de negações dialéticas que, passando pela reta, alcançará o plano e, por conseguinte, o espaço euclidiano. A lógica aqui presente possibilita, da mesma forma, uma dialética do tempo. De forma mais clara: o movimento da gênese espacial é o mesmo da gênese temporal. O espaço é o tempo negado e o tempo é o espaço desdobrado. Hegel afirma: "O real é, certamente, diferente do tempo, mas também essencialmente idêntico a ele".[5] A vinculação ontológica entre estes dois conceitos supera a concepção newtoniana de espaço e de tempo absolutos como entidades separadas, em que o primeiro se define como imóvel e sempre semelhante, sem nenhuma relação com algo externo e o segundo fluindo por si mesmo e de modo indiferenciado, também sem nenhuma relação com os objetos.[6]

A relação ontológica entre espaço e tempo é ainda abstrata e ideal; trata-se ainda de espaço e tempo em geral, ou seja, da passagem da exterioridade indiferente para a continuidade indiferenciada e vice-versa. A demonstração lógica aponta, aqui, para a necessidade da admissão do conceito de lugar, um *agora* espacial que, enquanto tal, deve ser superado por outro *agora* espacial, configurando, assim, um surgir e um desaparecer imediato do ser; esta passagem recíproca é o próprio movimento. Lugar não significa, pois, para Hegel, como o é para Newton, "uma parte do espaço que um corpo ocupa" e o movimento [absoluto] não é "a translação de um corpo e um lugar absoluto para outro absoluto".[7] Lugar não é, pois, o envoltório do corpo inserido em um espaço exterior absoluto e indiferente a ele e o seu movimento não é a passagem de um lugar para outro no interior deste espaço indiferente. A gênese do lugar e do movimento pertence à própria gênese do espaço e do tempo. O resultado a que chega a necessidade

In: M. J. PETRY (org.) Hegel und die Naturwissenschaften. Stuttgart, 1986; R. LAMBRECH, Die Zeit – ein Begriff der Naturphilosophie? Zum Verhältnis von spekulativer Dialektik Zeitbedeuten, in: K. GLOY, P. BURGER (org.), Die Naturphilosophie im Deutschen Idealismus. Stuttgart: frommann-holzboog, 1993, p. 298-321; B. FALKENBURG, Die Form der Materie. Zur Metaphysik der Natur bei Kant und Hegel, Frankfurt a.M.: athenäum, 1987, p. 132 et seq.

[5] Cf. G. W. F. HEGEL, op. cit., § 258, p. 210.

[6] Cf. I. NEWTON, Mathematical Principles of Natural Philosophy (Principia), New York: Daniel Adee, 1846, Definition VIII, Scholium, p. 77.

[7] Cf. Id., op. cit., loc. cit., et p. 78.

lógica neste ponto é o conceito de matéria. Esta é uma dedução que o entendimento não pode tirar porque ele só compreende "o espaço e o tempo como *vazios*, indiferentes ao seu preenchimento" ou "a serem preenchidos de fora pela matéria".[8]

Encontramo-nos, neste ponto, no âmbito da Mecânica Finita. Entretanto, não se trata aqui da Mecânica de Newton, Kepler, Galileu ou Descartes. O conceito de matéria também não é ainda aquele que envolve qualidades físicas concretas, como peso, choque, densidade, magnetismo, processo químico, etc. Trata-se da matéria em geral, de uma individualidade ideal, embora mais determinada que aquela espacialidade em si, etérea, do inicio. É preciso ficar claro que embora ideal, tal matéria é, da mesma forma, real, porque é condição da realidade efetiva que será posta, ao fim e ao cabo, com o processo químico.

A pergunta que poderia ser levantada aqui seria: como, de fato, o *Dasein* inicia seu movimento na natureza? Em outras palavras, como aquele corpo inicial se põe em movimento, gerando, assim, a reta, o plano, enfim, o espaço e, consequentemente, o tempo e a matéria? Não seria necessário admitir a existência de forças originarias no sentido kantiano? Sabemos que Hegel, embora ressaltando o mérito de Kant em tentar construir a matéria, não aceitava começar a exposição da natureza com tais forças. Força é, para Hegel, um conceito derivado e jamais originário; ou seja, ela pressupõe já a matéria sobre a qual ela pode atuar. Ele diz: "[...] só a matéria com peso é a totalidade e o real em que podem ter lugar a atração e a repulsão", portanto, elas "não devem [...] ser tomadas para si como independentes ou como forças; a matéria resulta deles apenas como momentos do conceito, porém, é o pressuposto para a sua aparição".[9] Daí que, para Hegel, Kant não fez, contra sua própria vontade, emergir matéria das forças, mas a pressupôs como pronta, sendo já matéria o que devia ser atraído e repelido.[10] É por isto que o que é originário para Hegel na natureza

[8] Cf. G. W. F. HEGEL, op. cit., § 261, p. 213.

[9] Cf. Id., op. cit., § 262, p. 215.

[10] Cf. Id., op. cit., loc. cit. Para uma crítica mais detalhada de Hegel à solução kantiana para a construção da matéria, cf. G. W. F. HEGEL, Wissenschaft der Logik (Die Lehre vom Sein) (1832), H.-J. GAWOLL (org.), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990, p. 166 et seq., onde particularmente importante é a argumentação de Hegel de que a exposição de Kant acerca das forças originárias é apenas analítica e a matéria é pressuposta como pronta, não sendo ela, na verdade, resultado daquelas forças em ação recíproca. Para uma compreensão da problemática em Kant, cf. I. KANT, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, in. Werke in sechs Bänden, (organização: W. Weischedel. Band V. Darmstadt: Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, 1998, p. 47 et seq.

é a própria matéria. Atração e repulsão são assumidas como existindo na mesma apenas quando ela é idealmente posta enquanto resultado da vinculação dialética entre espaço, tempo, lugar e movimento. Elas são pensadas para garantir a existência de um *quantum* discreto que se defronta com outro que lhe é exterior.

Mas para que se possa pensar uma *individualidade* ou *subjetividade* material, ou seja, algo que subsista fisicamente, é necessário assumir a gravidade que, enquanto tal, não é idêntica à simples atração que promove a continuidade e nega a exterioridade. A gravidade dá unidade à particularidade dissociada através da constituição de um centro. Hegel diz:

> A matéria é, pois, em primeiro lugar, essencialmente *grave;* esta não é uma propriedade externa também dela separável. A gravidade constitui a substancialidade da matéria; esta própria é o tender para o *centro*, porém – esta é outra determinação essencial – para o *ponto* que se encontra *fora dela.*[11]

Assim, não é o centro, "mas este tender para o mesmo [que] é imanente à matéria",[12] dado que é da natureza da mesma pôr o seu centro fora de si. Em outras palavras, "a gravidade é o *ser-em-si* da matéria",[13] pois, quando ela não põe ainda um centro não é ainda subjetividade, ou seja, forma desenvolvida e fechada em si mesma. Enquanto grave e portadora de um centro, a matéria é constituída de massa e é corpo inerte (träge). O parágrafo 266 resume muito bem o pensamento de Hegel:

> Este peso, enquanto grandeza intensiva concentrada em um ponto e *no* próprio corpo, é o seu *centro de gravidade* (Schwerpunkt), mas o corpo é, enquanto grave, o seguinte: pôr o seu centro *fora de si*. Choque e resistência, assim como o movimento posto por eles, têm, pois, um fundamento substancial em um *centro* comum aos corpos individuais que reside fora deles e esse seu movimento acidental, posto externamente, passa para o *repouso* neste centro. E na medida em que o centro está fora da matéria, o repouso é, ao mesmo tempo, somente um *tender* para o centro e, de acordo com a relação da matéria particularizada nos corpos

[11] Cf. G. W. F. HEGEL, op. cit., loc. cit.

[12] Cf. Id., op. cit., loc. cit. et p. 216.

[13] Cf. Id., op. cit, § 262, p. 216.

> e para aí tendendo em comum, é uma *pressão* dos mesmos uns sobre os outros. Este tender, em virtude da separação do corpo pelo centro de gravidade, através de um espaço relativamente vazio, é a *queda*, o movimento *essencial* para o qual *transita*, de acordo com o conceito, aquele acidental, assim como, de acordo com a existência, para o repouso.[14]

Aqui reside um elemento de grande importância na Mecânica de Hegel. Trata-se do acima denominado movimento essencial de acordo com o conceito. "De acordo com o conceito" significa estar em consonância com a realidade ontologicamente concebida. O estabelecimento de um centro de gravidade pertence à natureza imanente da matéria. Todo movimento e todo repouso só existem em função desta propriedade essencial. Não há, portanto, movimento e repouso livres da ação da gravidade. Aquilo que Hegel chama de movimento extrínseco e acidental, como é o caso do arremesso e do atrito, não existe em si mesmo e completamente independente e, por isso, ao ser exercitado, transita necessariamente para o movimento essencial produzido pela força da gravidade. "[...] o corpo enquanto corpo está indissoluvelmente ligado à sua gravidade e, assim, no arremesso, este conceito insiste ter de ser tomado em consideração".[15] O atrito e a resistência do ar, apesar de serem impedimentos, não são o obstáculo essencial do movimento, mas a força da gravidade, a qual jamais pode ser esquecida quando se considerar uma dinâmica dos corpos físicos. Daí a crítica de Hegel à lei da inércia de Newton que reza que "[t] odo corpo persevera em seu estado de repouso ou de movimento uniforme em uma linha reta, a menos que seja compelido a mudar seu estado por forças impressas nele".[16] Hegel afirma que tal lei está baseada apenas no principio da identidade, em que movimento é movimento e repouso é repouso, o que leva à firmação vazia de um movimento que prosseguiria ao infinito caso não houvesse forças agindo sobre o corpo. Este tipo de movimento, segundo Hegel, não existe de acordo com exigências do conceito.

O experimento idealizado apresentado por Newton de que a força aplicada a uma pedra em movimento circular, dependendo de sua intensidade, poderia vencer a força da gravidade e fazê-la prosseguir *in*

[14] Cf. Id., op. cit., §262, p. 217 et seq.
[15] Cf. Id., op. cit., §266, p. 218.
[16] Cf. I. NEWTON, op. cit., Law 1, p. 83.

infinitum em movimento retilíneo uniforme como se completamente livre e independente,[17] é uma ficção da mecânica finita e unilateral. Hegel diz:

> Tal separação do movimento externo e do movimento essencial não pertence nem à experiência nem ao conceito, mas somente à reflexão produtora de abstrações. Uma coisa – o que é importante – é *diferenciá-los,* assim como assinalá-los matematicamente como linhas separadas, tratá-los como fatores quantitativos separados, etc. Outra coisa é tratá-los como existências fisicamente independentes.[18]

Aspecto que, para Hegel, é importante em Newton é o chamado principio da *perturbação* que se baseia na ideia de que a atração é efeito de todas as partes singulares constituintes dos corpos, mostrando, com isso, que, entre todas elas, há centros específicos em ação. Hegel afirma que todos os corpos que formam um sistema configuram, para si, o seu sol. De acordo com a situação específica que mantêm uns com os outros, em tal sistema, no movimento universal, eles produzem um vínculo gravitacional cujas relações espaciais não constituem simplesmente distâncias abstratas, mas centros que, de acordo com as circunstâncias físicas da relação produzida entre eles, formam seus centros particulares no interior do sistema mais abrangente, podendo vir a se dissolverem novamente ou permanecerem confinados indefinidamente em tal sistema.[19] O que leva Hegel a ressaltar a gravitação e concebê-la como "*conceito* verdadeiro e determinado da corporeidade material que *se realizou* enquanto ideia"[20] é o fato de que ela reside em um sistema de vários corpos. O movimento promovido pela gravitação universal e que leva a uma organização mecânica dos corpos se diferencia da simples queda porque aí a matéria tende por si mesma para outra sem qualquer forma de condicionamento exterior. Na queda, o movimento é apenas relativamente livre, pois se, em parte, está em consonância com o conceito (já que a gravidade nela se manifesta de forma imanente), é, por outro lado, condicionado e acidental.

No sistema de vários corpos, o movimento é livre no sentido de que a universalidade se liga dinamicamente às particularidades dos

[17] Cf. Id., op. cit., Definition V, p. 74 et seq.
[18] Cf. G. W. F. HEGEL, op. cit., §266, p. 219.
[19] Cf. Id., op. cit., §270, p. 227.
[20] Cf. Id., op. cit., §269, p. 223.

corpos, determinando-os agora como individualidades ou subjetividades. Em tal sistema, temos uma universalidade que contém uma determinação diversa e que tem vigência através de um movimento que retorna a si mesmo, já que o corpo tem um centro não só fora de si, mas em si mesmo. Por isso, Hegel afirma: "No movimento enquanto *livre,* o espaço e o tempo convém àquilo que são, a saber, fazerem-se valer como *diversos* na determinação da grandeza do movimento e não se comportarem como na velocidade abstrata uniforme".[21] No movimento livre, a determinação espacial e a determinação temporal de dão na diferença, produzindo, assim, entre si, relações qualitativas cuja figura de percurso é a elipse (primeira lei de Kepler). É uma só a determinação que, compatibilizando a distancia do corpo ao centro, com o arco percorrido, a área e o tempo, faz gerar uma única e viva totalidade. Os momentos do conceito não se encontram, aqui, como em parte acontecia com o movimento semi-livre, em relação acidental uns com os outros. O que parece ser extraordinário para Hegel é o fato de que, no sistema planetário, as diferenças que ali se apresentam entre as órbitas produzem proporcionalidades que garantem o todo, como revela a segunda lei de Kepler de que "os raios vetores dos planetas varrem áreas iguais em tempos iguais" graças ao incremento ou diminuição da velocidade dos corpos na área específica. O grande elogio de Hegel é ainda maior para a terceira lei que reza que "o quadrado do período orbital de cada planeta é proporcional ao cubo de sua distância média do sol" que, segundo o filósofo, é "uma lei que é tão grande pelo fato de apresentar, de modo tão simples e imediato, a *razão da coisa*".[22]

No último parágrafo da Mecânica, Hegel conclui que "a substância da matéria, a gravidade, desenvolvida até alcançar a *totalidade* da forma, não tem mais fora de si o ser-fora-de-si da matéria".[23] A matéria tem agora em si mesma o seu centro, o qual era antes apenas buscado. "O seu ser-em-si abstrato e indistinto, enquanto grave em geral, decidiu-se pela forma; ela é *matéria qualificada*".[24] Ou ainda, no início da Física:

> A matéria tem *individualidade* na medida em que ela tem em si mesma o ser-para-si, que este ser-para-si nela se desenvolveu

[21] Cf. Id., op. cit., §270, p. 228.

[22] Cf. G. W. F. HEGEL, op. cit., §270, p. 230.

[23] Cf. Id., op. cit., §271, loc. cit.

[24] Cf. Id., op. cit., loc. cit.

> e que, com isso, ela está determinada em si mesma. A matéria se livra, desta forma, da gravidade, manifesta-se determinando a si e em si mesma e determina por si, através da forma que lhe é imanente, o espacial em oposição à gravidade, à qual esta determinação cabia antes apenas como um centro por ela apenas buscado e exterior à matéria.[25]

Matéria "qualificada" quer dizer matéria física, isto é, com propriedades sensíveis e não matéria em geral, tal como ela se apresentou na esfera puramente mecânica. A seção da Física tematizará os elementos e os fenômenos concretos da matéria, a começar pela primeira manifestação da natureza, ou seja, a luz, passará pelo processo de figuração que envolve o magnetismo, a eletricidade e o processo químico, até alcançar o orgânico e suas manifestações específicas.

Pelo o exposto até agora, fica claro como a gravidade é central na exposição da matéria em Hegel; como, na verdade, estes dois conceitos não podem ser pensados separados um do outro. A matéria só existe porque ela é capaz de conter em si a propriedade de produzir o seu centro, ficando isto evidente não apenas quando ocupa a posição relativa no interior de um sistema mais universal de corpos, mas quando, por si mesma, mesmo "isolada", tender a produzir o seu próprio centro. Isto se dá porque não há, na natureza, nenhum sistema em que um corpo se apresente em repouso ou em movimento absoluto, ou seja, apartado de qualquer outro corpo ou campo de forças. Daí Hegel chamar a atenção, como vimos, para o caráter fictício da lei da inércia.

Há uma vasta literatura que afirma que, justamente em virtude deste e de outros aspectos,[26] Hegel não teria compreendido bem Newton. Isto toca diretamente no problema de que Newton faz uma distinção entre massa e peso, fato que é decorrente daquela lei. Este fato e aquele outro aliado à ideia do movimento livre dos corpos celestes, conduz à conclusão de que Hegel teria regredido a uma posição pré-newtoniana

[25] Cf. Id., op. cit., § 272, p. 231.

[26] O aspecto, por exemplo, de que Hegel, em seu tratamento da gravitação, inseriu duas forças essenciais, a *cetripetal* e a *centrifugal,* quando Newton só afirmou a existência da primeira. Não é nosso objetivo discutir este problema aqui, embora possamos concordar que, neste caso, a crítica parece ter, de fato, razão e que, em relação a isso, é necessário fazer um cuidadoso exame. Sobre isso, cf. W. R. SHEA, Hegel's celestial Mechanics, In: R.-P HORSTMAN, M. J. PETRY (org.), Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis, Stuttgart: Klett-Cota, 1986, p. 30-44; F. H. VAN LUNTEREN, Hegel and Gravitation, In: P HORSTMAN, M. J. PETRY (org.), *Hegels* Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis, Stuttgart: Klett-Cota, 1986, p. 45-53.

e até mesmo aristotélica no que toca à separação feita pelo Estagirita entre mundo terrestre e mundo celestial, ou seja, entre mundo dos movimentos baseados na ideia dos chamados lugares naturais e mundo dos movimentos circulares perfeitos.[27] Este tipo de análise é, a nosso ver, bastante equivocada. Pelo o que mostramos, não resta dúvidas de que Hegel quis ir além de Newton e não regredir a um tipo de explicação física puramente “especulativo”.

Hegel não aceita Newton naquilo que sua Física é formal e incapaz de apresentar os elementos necessários para uma interpretação dinâmico-dialética da natureza. Hoje é possível notar como Hegel tinha razão. Um breve encontro dos pensamentos básicos do filósofo com os de Einstein mostram isso. Muitas tentativas foram já realizadas no sentido de indicar alguma aproximação entre alguns conceitos de Hegel e a Física realitivística.[28] É certo que é necessário ter cuidado para não ver em todas as soluções hegelianas certa antecipação da teoria da relatividade.

Soluções dialéticas que implicam sempre reciprocidade de determinação não significam necessariamente soluções einsteinianas. Entretanto, parece ser certo afirmar que estas últimas, por superarem aquelas de Newton, acabam por apresentar uma forte similitude com as concepções de Hegel. A relação entre espaço e tempo, por exemplo, revelam isto muito bem. Vejamos, em relação a isso, algumas afirmações extremamente importantes de Einstein, onde ele afirma que é necessário abandonar de vez a concepção de “espaço vazio”: “[Eu] quis mostrar que o espaço-tempo não é necessariamente algo a que possamos atribuir uma existência separada e independente dos objetos da realidade física. Objetos físicos não estão *no espaço*. Estes objetos são *espacialmente* estendidos”. E: “O que caracteriza a física newtoniana é que, além da matéria, ela é obrigada a atribuir ao espaço e ao tempo uma existência real independente”. Bem como: “A ideia da existência independente do espaço

[27] Cf. W. R. SHEA, op. cit., loc. cit.

[28] Certamente, uma das mais bem elaboradas tentativas é realizada, por exemplo, por Dieter Wandschneider que visa mostrar que o conceito de luz em Hegel como “matéria imaterial”, “idealidade material”, “pura identidade” ou ainda “o absolutamente leve”, compatibiliza-se perfeitamente bem com a teoria contemporânea de que o fóton não tem massa de repouso e que a velocidade da luz se dá independentemente de qualquer sistema de referência, revelando, com isso, ser caráter “absoluto”. Cf. D. WANDSCHNEIDER, Relative und absolute Bewegung in der Relativitätstheorie und in der Deutung Hegels, In: P HORSTMAN, M. J. PETRY (org.), Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis. Stuttgart: Klett-Cota, 1986, p. 350-362.

e tempo pode ser expressa desta maneira drástica: caso a matéria desaparecesse, restariam apenas espaço e tempo (como uma espécie de palco para o acontecer físico)".[29] O objetivo de Hegel foi justamente este, mostrar que a gênese da matéria é idêntica à gênese do espaço e do tempo, em outras palavras, que espaço e tempo passam um para o outro simultaneamente. Isso é algo que não estava presente em Newton. Os limites da solução hegeliana estão no fato de que aí não ela deixa de fazer vigorar o programa euclidiano baseado em corpos ideais e que, por isso, depende ainda de sistemas referencias galileanos. A solução de Hegel, tal como em Galileu, é puramente ideal. A teoria da relatividade geral mostrará que a equação espaço-tempo forma sempre um campo que influencia os mesmos, alterando-os de acordo com a sua intensidade. O contínuo espaço-tempo não é mais um contínuo euclidiano e os corpos submetidos ao campo gravitacional dele resultante têm, dependendo da velocidade com que se põem em movimento, não só suas dimensões espaciais e a sua massa alteradas, mas o próprio tempo.[30]

Assim, uma concepção dialética do espaço e do tempo que quisesse incorporar as descobertas de Einstein, teria de considerar a contração do espaço e a dilatação do tempo em função da aceleração provocada no corpo pelo campo gravitacional. A teoria da relatividade geral exige a vinculação íntima e estrutural entre matéria (ou seja, espaço e tempo) e campo gravitacional. Isso é válido para Einstein até mesmo para a relação entre as partículas da matéria. Antes dele, matéria significava massa e campo energia. Matéria e campo se apresentavam, assim, separados. Em Einstein, matéria é concentração elevada de energia e campo uma quantidade menor. A diferença, portanto, entre ambos, não é qualitativa, mas simplesmente quantitativa.[31]

Esta identidade dialética entre massa e energia depende da força gravitacional. Tal força altera a equação entre elas. Um corpo posto em movimento pelo campo gravitacional altera a sua massa porque

[29] Cf. A. EINSTEIN, A teoria da relatividade especial e geral, (Tradução de Carlos A. Pereira), Rio de Janeiro: Contraponto, 1999, p. 9, p. 111 e p. 119 respectivamente.

[30] Cf. M. BORN, Einstein's Theory of Relativity, Nova York: Dover, 1962; A. EINSTEIN, The meaning of relativity, Londres: Chapman and Hall, 1973; S. W. HAWKING, G. F. R. ELLIS, The Large Scale Structure of Space-Time, Cambridge: Cambridge University Press, 1979; CHRISTOPHER RAY, Tempo, espaço e filosofia, São Paulo: Papirus, 1993; E. SCHRÖDINGER, Space-Time Structure, Cambridge: Cambridge University Press, 1950; L. SKLAR, Space, Time, and Space-time, Berkeley, CA: University of California Press, 1974.

[31] Cf. A. EINSTEIN, L. INFELD, Die Evolution der Physik, Hamburg: Rowohlt, 1998, p. 194 et seq. e 231 et seq.

passa a absorver energia; isto é, sua massa inercial sofre um aumento. Einstein: "[...] a massa inercial de um corpo não é uma constante, mas varia de acordo com sua variação de energia. A massa inercial de um sistema de corpos pode mesmo ser considerada como uma medida de sua energia".[32] O papel estrutural exercido pela gravidade em todo esse processo não é um reforço teórico daquilo que Hegel falou sobre o se papel na "qualificação" física da matéria, apesar de todas as diferenças existentes entre ambas as soluções?

Outro aspecto que está intimamente associado a este é o aprofundamento feito por Einstein da descoberta de Galileu de que há uma identidade entre massa inercial e massa gravitacional, ou seja, de que, de acordo com o sistema de referência material, um corpo pode estar simultaneamente submetido a um sistema inercial e a um campo gravitacional; a massa pode, portanto, comportar-se de forma equivalente, revelando, com isso, que o que parece estar, por um ângulo, livre de forças, está, na verdade, por outro, submetido a um campo. Todo corpo em um sistema inercial pode ser transposto para um campo gravitacional; o estado de repouso ou de movimento retilíneo uniforme é, assim, apenas aparente. Isto reforça, novamente, a antipatia hegeliana pela lei da inércia que separa repouso de movimento, massa de força e de como a variável da gravidade é decisiva para aproximar o filósofo do cientista. Este aspecto é, para nós, o mais importante que os torna parecidos na explicação da gênese e constituição da matéria. Gostaríamos de concluir este ensaio com as palavras de Einstein e Infeld, carregadas também do mesmo sentimento de afastamento de Newton e que só tornam mais sólida a nossa tese:

> Caso aceitemos o campo gravitacional, não necessitamos mais de nenhum movimento 'absoluto'. [...] Nós queremos, a partir de agora, banir definitivamente os quadros falsos do 'movimento absoluto' e do 'sistema inercial' e aperfeiçoar uma nova Física relativística. Nossos experimentos idealizados mostram como o problema da teoria da relatividade geral está intimamente relacionado à atração da massa e porque a equivalência entre massa gravitacional e massa inercial é de tão grande importância para esta relação. Compreende-se, assim, que a solução do problema da força gravitacional, contida na teoria da relatividade geral, tem de se afastar da de Newton. Também temos

[32] Cf. A. EINSTEIN, op. cit., p. 43.

> de formular a lei da atração da massa, como todas outras leis naturais, de tal forma que elas tenham validade para todos os sistemas imagináveis, enquanto as leis da mecânica clássica, de cunho newtoniano, sejam passíveis de aplicação em sistemas inerciais.[33]

Não seriam estes elementos suficientes para corroborar a tese levantada por nós, neste trabalho, de que há uma grande similitude entre o pensamento de Hegel e de Einstein no que diz respeito ao peso do conceito de gravidade na constituição e determinação do conceito de matéria, apesar dos novos elementos teóricos fornecidos pela teoria da relatividade geral? Não poderíamos afirmar aqui, sem corremos o risco de fazermos uma defesa dogmática ou cega do método Hegel, de que a dialética, em virtude de sua força especulativa, conduziu, neste e em outros aspectos da filosofia da natureza, a antecipações insofismáveis?[34]

---

[33] Cf. A. EINSTEIN, L. INFELD, op. cit., p. 215 et seq. Tradução nossa.

[34] Esta característica marcante da dialética se pode observar já antes em Schelling, em que, por exemplo, tanto a discussão que envolve o conceito de luz, incluindo seu caráter dual de ser simultaneamente material e imaterial, quanto as relações dialéticas entre magnetismo, eletricidade e processo químico, levaram a conclusões que foram assumidas integralmente por Hegel e que, mais tarde, foram comprovadas pela Física contemporânea. Para uma breve introdução a esta problemática, cf. M-L. HEUSER-KEβLER, Die Produktivität der Natur. Schellings Naturphilosophie und das neue Paradigma der Selbsorganisation in den Naturwissenschaften, Berlin: Duncker & Humbolt, 1986. Quanto ao tema da formação da luz em Schelling, cf. F. W. J. SCHELLING, Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung über das Verhältniβ des Realen und Idealen in der Natur, In: E. HAHN (org.), Schelling Werke CD-ROM, Berlin: Total Verlag, I/2 (1997), 381 et seq. Quanto à teoria do magnetismo, da eletricidade, do processo químico, bem como de sua mútua determinação, cf. também, do filósofo, Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft, In: E. HAHN (org.), Schelling Werke CD-ROM, Berlin: Total Verlag, I/2 (1997), 122 et seq.

O Conceito de *Schein* hegeliano aplicado ao *movimento interno* do planeta Terra

M.A. Donarte Nunes dos Santos Júnior
(PUCRS, Porto Alegre)
donarte.santos@pucrs.br

Resumo: Estudo que relaciona o conceito hegeliano de *Schein* com as *células convectivas*, *movimento interno* da Terra que acaba por ocasionar o deslocamento das placas tectônicas – processo que, em última análise, origina toda a conformação de relevo do planeta.

Palavras-chave: Schein, Convecção, Terra

Abstract: *Study that relates the hegelian concept of Schein with the convective cells, internal movement of the Earth that it causes the displacement of tectonic plates – a process that, ultimately, originates all conformation of relief of the planet.*

Keywords: *Schein, Convection, Earth*

I. Introdução

> Primeiro indivíduo geral, o orgânico é a Terra viva em geral, que, como atmosfera, é sua vida que fecunda a si mesma e a produção de sua existência geral ou indistinta. Quando mar, no entanto, é essa figura dissolvida ou neutra que se concentra no próprio uno, e assim também é a terra firme. O ponto de que parte sua formação é o núcleo do granito, o qual, concentrando seus momentos na simplicidade, passa de um lado à formação argilosa e basáltica – como pertencente à formação argilosa e combustível – de outro, à neutralidade do calcário; e em parte abre estas formações em seu próprio interior à abstração dos corpos físicos, em parte deposita justapostos, fora deles, os informes momentos secretados.[1]

A *Filosofia da Natureza*, que encontra rico tratamento no *idealismo alemão*, frequentemente é negligenciada. A parte mais esque-

[1] G. W. F. HEGEL, Filosofia real, México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1984, Fragmentos, §15-25, III Organismo, Organismo mineralógico. Tradução nossa.

cida do *sistema* hegeliano, *e.g.*, é a *Filosofia da Natureza*[2]. Assim, apesar de seus escritos relativos ao tema, Hegel raramente é citado quando se fala em *meio ambiente* e *ecologia*. À luz da ciência, porém, a *Filosofia da Natureza* hegeliana apresenta surpreende atualidade Biologia, Física, Cosmologia e outras ciências têm encontrado correlações entre os conceitos de *auto-referência*, *emergentismo, irredutibilidade*, *evolução cósmica*, *interconexão* e a *dialética* de Hegel[3].

Nesse sentido, o presente trabalho revisita a *Filosofia da Natureza* de Hegel, toma o conceito de *Schein* e busca relacioná-lo ao movimento interno da Terra. Deste modo, como poderá ser visto, todo o planeta Terra, considerado como um ser que põe a sua verdade e que se põe a si mesmo, mostra-se num *Schein* próprio. Buscar-se-á, também, tomar o conceito de *Erscheinung* e relacioná-lo à *crosta terrestre*[4]; provisória e contingente materialização que envolve o ser.

---

[2] VITTORIO HÖSLE, O Sistema de Hegel – O idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade, São Paulo: Loyola, 2007, p. 311.

[3] Cf. KONRAD UTZ, Congresso da Sociedade Hegel Brasileira, V, 2009, Fortaleza, Anais, Fortaleza: Tecnograf, 2009, p. 6, In: http://www.hegel2009.net/.

[4] Sem se utilizar de uma alegoria mítica, o primeiro teórico a propor que a Terra é composta por camadas concêntricas foi René Descartes (1596-1650), e, após ele, John Woodward (1665-1728), naturalista inglês, reelaborou a proposta (cf. GAETANO ROVERETO, Geologia, Milano: U. Hoepli, 1931; ANDRÉ CAILLEUX, Historia de la geologia, Buenos Aires: EUDEBA, 1964.). Immanuel Kant (1724-1804) e Pierre Simon Laplace (1749-1827) também postularam, indiretamente, um conceito de *crosta terrestre*, pois, segundo eles, "a Terra é líquida sob a casca" (R. GHEYSELINCK, La tierra inquieta: una geología para todos, 2 ed., Barcelona: Labor, 1961, p. 23). Cientificamente, porém, a primeira proposição consistente de que a Terra estruturada em camadas é atribuída a Eduard Suess (1831-1914), geólogo alemão, em seu livro *Das Antlitz der Erde* (A Face da Terra) (cf. ROVERETO, op. cit.). Assim, segundo o mencionado cientista, a Terra possui uma camada mais interna e central, denominada de *nife* (composta basicamente de *ní*quel e *fe*rro); outra, imediatamente mais externa, denominada de *sima* (composta basicamente de *si*lício e *ma*gnésio); e, por fim, a mais externa delas, a denominada de *sial* (composta basicamente de *si*lício e *al*umínio) (EDUARD SUESS, La face de la terre, Paris: A. Colin, 1939. 2v., p. 1458). Segundo Leinz e Amaral (1995), "Denomina-se crosta à parte externa consolidada da Terra. Nas regiões continentais a crosta é formada por duas zonas, a superior, denominada de *sial* (graças à predominância de rochas graníticas, ricas em silício e alumínio), e a zona inferior, na qual se supõe haver predominância de silicatos de magnésio e ferro, de onde vem o nome *sima*. Segundo estudos modernos, baseados em dados indiretos fornecidos pela geofísica, a espessura da crosta (*sial* mais *sima*) varia de 35 a 50 km. Nas margens dos continentes o *sial* granítico se adelgaça até desaparecer, motivo pelo qual tudo indica que o substrato dos oceanos é constituído pelo *sima* [...]. Esta casca fina, envolvente do globo terrestre, é sede principal dos fenômenos geológicos observáveis, enquanto que a zona de transição para a crosta interna é o foco das atividades magmáticas e tectônicas profundas." (VIKTOR LEINZ, SÉRGIO ESTANISLAU AMARAL, Geologia geral, 12 ed., São Paulo: Nacional, 1995, p. 28).

II. Der *Schein* und die *konvektiven Zellen*

A *aparência* (ou a *forma*), especificamente em Hegel, é entendida no sentido do substantivo "*Schein*" e/ou do verbo "*scheinen*". Tratam-se, respectivamente, de (a) "brilho, fulgor" e (b) "aparência, semelhança, ilusão" ou (i) "brilhar, fulgir" e (ii) "aparecer, parecer". Segundo Inwood:

> "Schein" e "scheinen" retêm, para Hegel, o significado de "brilho" ou "fulgor" [...] Assim, Hegel fala da essência como "brilhando" dentro de, ou em si mesma, como se a própria essência e sua distinção *Schein* fossem constituídas por um processo semelhante àquele pelo qual se "mostram" externamente[5].

Assim, para Hegel, há semelhança na constituição da *essência*[6] e na *distinção* que é feita dessa *essência*, e isso é manifestado pelo "fulgor" e pelo "brilho" que acaba por "mostrar" a *essência*[7] através de um furtivo mo(vi)mento de desdobramento. Deve-se destacar

[5] MICHAEL INWOOD, Dicionário Hegel (Tradução de Álvaro Cabral), Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 49.

[6] O presente autor não desconhece o fato de que Hegel, de certa forma, é um antiessencialsita e que, em sua *Grande Lógica*, ele procura desconstruir toda a antiga noção de *essência* que a Tradição trazia consigo (cf. CARLOS ROBERTO VELHO CIRNE-LIMA, Depois de Hegel: uma reconstrução crítica do sistema neoplatônico, Caxias do Sul: EDUCS, 2006). Porém, o presente autor não desconhece também que, mesmo tendo feito isso, posteriormente Hegel repõe a noção de *essência* de forma reconstruída: "é somente ao projetar uma aparência (brilhar exteriormente) – por exemplo, as bolhas num líquido em ebulição [noção extremamente importante para o presente trabalho] – e ao retirar depois essa aparência (brilhar interiormente), que uma essência se constitui como essência." (INWOOD, op. cit.).

[7] Mc Taggart e Mc Taggart, em seu livro *A commentary on Hegel's logic*, especificamente no capítulo V, §95-99, chamam a atenção para o fato de que os termos *Aparência* e *Essência* podem nos levar a um engano na interpretação da filosofia hegeliana, pois, podem sugerir uma *distinção* entre *Aparência* e *Essência*, coisa que Hegel não propõe. Assim, para Hegel, a *Aparência* é a própria verdade do ser. O ser como ele se manifesta. Ainda segundo Mctaggart e Mctaggart, embora o mapa de termos usados por Hegel seja ambíguo, o seu significado não é de todo duvidoso. Para Hegel: "As coisas não são mais simples em sua natureza. A natureza de cada coisa tem dois lados. O que antes parecia ser toda a natureza da coisa agora é apenas um momento de um todo complexo. O outro elemento, que é exaltado, é chamado de substrato por Hegel – uma metáfora natural, uma vez que é um elemento ao qual o processo dialético chega após outro. É este elemento ao qual ele dá o nome geral da Essence, e o primeiro elemento passa a ser chamado de Aparência." (JOHN MCTAGGART, ELLIS MCTAGGART, A commentary on Hegel's logic, New York, NY: Russell & Russell, [1999], p. 93. Tradução nossa). Então, pode-se concluir que a *Aparência* não é algo que está *na frente* do ser e que é diferente deste. Pelo contrário, a *Aparência* é um momento, ainda que furtivo, da manifestação do ser e que, portanto, faz parte deste ser.

que essa dinâmica é marcante no pensamento do filósofo alemão e está em plena conformidade com a dialética proposta por ele.



Figura 1 – Representação do *movimento convectivo* em um recipiente aquecido.
Fonte: Disponível em: <http://www.geolinde.musin.de/tektonik/pl_aufbau1.htm>.
Acesso em: 23/06/2009.

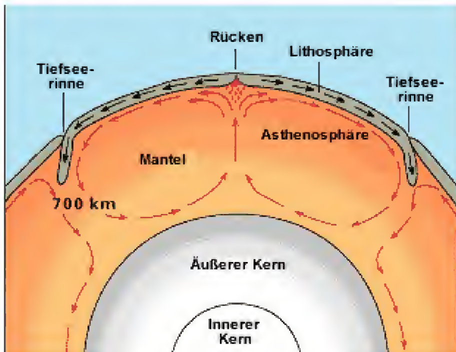


Figura 2 – Representação da *convecção* que gera o deslocamento das *placas tectônicas* terrestres.
Fonte: Disponível em: <http://www.geolinde.musin.de/tektonik/pl_aufbau1.htm>. Acesso em: 23/06/2009.

Assim, para Hegel, o ser é aquilo que está a *passar para outra coisa*[8]; é algo que externaliza aspectos de si mesmo como num

[8] Especificamente na *Doutrina do Ser* (§ 86ss), da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (cf. G. W. F. HEGEL, Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio 1830 (Tradução de Paulo Menezes

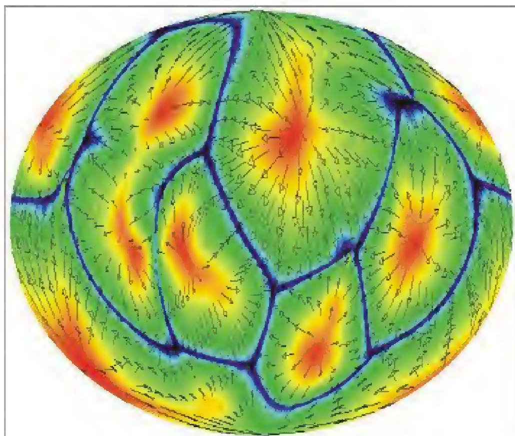


Figura 3 – Representação de como as *células convectivas* desdobram-se a partir do interior do planeta para, posteriormente, tornarem a reiniciar esse movimento.
Fonte: Disponível em: <http://www.geolinde.musin.de/tektonik/pl_aufbau1.htm>. Acesso em: 23/06/2009.

pôr-para-fora; mo(vi)mento que é, no ser, infinito. Essa *externalização* ocorre em virtude de um processo de *adentrar-se em si* do ser que, tendo feito isso, novamente acaba por pôr esse *si* para fora. Assim, graças ao adentramento[9], recursivamente há a *exteriorização*.

Processo semelhante ocorre no interior da Terra, especificamente no *manto*[10], onde *células convectivas* (konvektiven Zellen)

e José Machado), 2 ed., São Paulo: Loyola, 1995. 443 p. 1 v.).

[9] Cf. G. W. F. HEGEL, Enciclopédia das Ciências Filosóficas, § 84 (HEGEL, Ibid.).

[10] O conhecimento que o homem tem do interior da Terra é baseado nos estudos relativos à densidade das rochas, das variações gravimétricas e da propagação das ondas sísmicas (as chamadas *ondas L, P e S*). São, pois, conhecimentos especulativos (LEINZ e AMARAL, op. cit.). Porém, ainda assim, é possível falar que a Terra estrutura-se em camadas concêntricas e diferentes entre si, das quais, uma delas é o *manto* (*grosso modo*, a camada que se encontra entre o *núcleo* e a *crosta*), composto de material fundido, rochas fundidas, em estado líquido-pastoso e viscoso (ROVERETO, op. cit.; JOAQUIN FEBRER, EMILIO CABAL, Lecciones de cosmografía y geologia, Barcelona: Bosch, 1947; cf. HANS PETER CORNELIUS, Fundamentos

desdobram-se circularmente: o magma, extremamente aquecido e pouco denso junto ao Núcleo, sobe até a *astenosfera.*[11] Subindo, resfria-se e torna-se mais denso, o que acaba provocando sua descida até Núcleo, onde o processo recomeça. Tal dinâmica físico-geológica é a gênese de *toda* feição geomorfológica da *litosfera*[12] sendo esta última, decorrente de tal *desdobramento* – movmento que, curvando-se sobre si mesmo, *adentra* para poder *se pôr para fora*, num processo recursivo e infinito.

Deste modo, o conceito de *Schein* pode ser associado à *convecção*, ou para se ter maior exatidão, às *células convectivas* (konvektiven Zellen); que, segundo a moderna *tectônica de placas,*[13]

de geologia general, Madrid: Alhambra, 1955; ARTHUR HOLMES, Geología física, 3 ed., Barcelona: Omega, 1960; GHEYSELINCK, op. cit.; LEINZ e AMARAL, op. cit.).

[11] A *astenosfera* também é uma das camadas da Terra. É a camada formada pela parte inferior da *crosta* e pela parte superior do *manto*. Segundo Leinz e Amaral: "como o nome indica (do grego, '*asthenes*', fraco) é a região mais aquecida e consequentemente menos viscosa, situada abaixo da litosfera a profundidade que varia entre 50 a 150 km." (LEINZ e AMARAL, Ibid., p. 386).

[12] *Litosfera*: outra possível nomenclatura para a *crosta terrestre*. Do grego *lithos* (pedra) e *sfera* (esfera): a esfera de *rochas*; o invólucro de material rígido, portanto. Trata-se da "Porção superior da Terra constituída pelos continentes, fundos oceânicos [...]" (JOSÉ HENRIQUE POPP, Geologia geral, 5 ed., Rio de Janeiro: LTC, 1998, p. 367).

[13] *Tectônica de placas* é, frequentemente, o nome dado à *unificação* das teorias de *deriva continental*, ou seja, às teorias que concebem que nosso planeta é fragmentado em cerca de doze placas que deslizam sobre o manto, graças ao movimento convectivo do mesmo. Assim, modernamente, tem-se que os continentes atuais já estiveram unidos em outras conformações ao longo do tempo geológico (a idade aproximada da Terra pode ser datada entre 4,6 ou 5,1 bilhões de anos (LEINZ e AMARAL, op. cit.; POPP, Ibid.)). O primeiro pensador a propor, ainda que de forma bastante inicial, que os continentes estiveram unidos em um passado remoto, foi Francis Bacon (1561-1626). Para Bacon, em seu *Novum organum*, cap. XXVII, não era por acaso que havia uma impressionante conformidade entre a costa americana e a africana (cf. FRANCIS BACON, Novum organum, 2 ed., Buenos Aires: Losada, 1961). Porém, Bacon não teve elementos empíricos consistentes para fundamentar a sua postulação e ela ficou para a posteridade apenas como uma especulação e um convite à futuros estudos. George Leclerc de Buffon (1707-1788), naturalista francês, deu seguimentos às ideias de Bacon, e, com base nas observações da fauna dos dois continentes (América e África), passou a chamar a atenção da comunidade científica para a semelhança entre tais animais. Em seu texto *Degeneración de los animales*, da obra *Histoire naturelle*, precisamente no volume XIV, Buffon afirma que "é mais razoável pensar que os continentes estiveram contíguos ou contínuos, e que as espécies se refugiaram nas regiões do Novo Mundo, por achar a terra e o céu mais convenientes à sua natureza, e aí hajam se encerrado, ficando separadas das outras pela irrupção dos mares que dividiram a África da América." (cf. CONDE DE GEORGES-LOUIS LECLERQ BUFFON, Oeuvres complètes de Buffon, Paris: P. Pourrat, 1838-1839. 14 v. Tradução nossa). Porém, à teoria de Buffon também faltaram elementos empíricos capazes de dar-lhe a comprovação científica necessária. Denis Diderot (1713-1784), o "pai da Enciclopédia", também passou a defender as ideias de Buffon. Em seguida, Alexander von Humboldt (1769-1859) – irmão de Wilhelm von Humboldt – também postulou que África e América estiveram unidas e que, de alguma forma, foram separadas pelo Oceano Atlântico. Ambos, Diderot e Humboldt, não puderam, em seu tempo, acessar elementos empíricos que dessem sustentação às suas teorias. Digno de nota é o primeiro desenho publicado com a representação dos continentes (África, América, Eurásia e Oceania unidos. Trata-se do desenho elaborado por

geram os *movimentos* que ocasionam o deslocamento das *placas tectônicas.*[14]

Para um melhor entendimento do que foi colocado até agora, é interessante fazer-se uso de algumas imagens. Então, considerem-se as ilustrações abaixo (Figuras 1, 2 e 3):

O *movimento convectivo* é, *grosso modo*, uma movimentação circular que qualquer *fluído*[15] em nosso planeta pode adquirir[16]. A primeira das ilustrações acima (Figura 1) representa como ele acontece por diferença de temperatura e densidade. Ou seja, a água, em um recipiente aquecido por uma chama, por ficar mais quente, torna-se menos densa e acaba por subir até a parte mais alta e menos aquecida do recipiente. Ao subir, a água se resfria, e, ao se resfriar, torna-se mais densa; o que acaba por fazer com que a água desça novamente até a parte mais baixa e aquecida do recipiente, onde o processo recomeça. Outra das ilustrações acima (Figura 2) procura representar que o referido processo é responsável por uma

Antonio Snider-Pellegrini (1802-1885) e publicado no livro *La creación y sus misterios develados*. A obra não é, de maneira alguma, científica. No entanto, se notabilizou pela publicação do referido desenho.

A ideia da *deriva continental*, porém, começou a ganhar mais e mais adeptos no meio científico e, com o advento das tecnologias, outros pesquisadores passaram a tentar comprová-la. Um deles, importante geólogo alemão foi Eduard Suess (1831-1914) (ver nota 5). Mas foi o meteorologista alemão Alfred Lothar Wegener (1880-1930) que entrou para a história como o verdadeiro pai da teoria da *deriva continental*. Wegener morreu sem ver a sua teoria amplamente comprovada a partir de provas cabais. Porém, em seu livro *Die Entstehung der Kontinente* (A Origem dos Continentes), o alemão reuniu uma série de argumentos altamente elaborados cientificamente para fundamentar sua teoria (Argumentos geodésicos (cap. 3), Argumentos geofísicos (cap. 4), Argumentos geológicos (cap. 5), Argumentos biológicos (cap. 6) e Argumentos paleoclimáticos (cap. 7) (cf. ALFRED WEGENER, La genèse des continents et des océans, Paris: Nizet, 1937). Porém, somente com os estudos levados a cabo pela marinha norte-americana (estudos originalmente com interesses militares – vigorava a Guerra Fria) é que a teoria da *deriva continental* foi definitivamente aceita. Harry Hammond Hess (1906-1969), almirante que esteve à frente de tais estudos, através da datação do assoalho oceânico, e, através da datação dos *isótopos* (*grosso modo*: átomos de um único elemento químico formados em um mesmo lugar) da carapaça de bivalvos (retirados do fundo oceânico) constatou que, de fato, os continentes moviam-se.

[14] A superfície da Terra é recoberta por diversas *placas tectônicas*, que podem ser consideradas como: "placas pouco espessas e semelhantes a conchas, formadas por rochas rígidas que se deslocam sobre o interior deste corpo. O facto de as placas litosféricas serem rígidas implica que se uma parte se desloca toda a placa acompanha este movimento. Considere-se uma toalha estendida sobre uma mesa ao lado de uma tábua de aglomerado com as mesmas dimensões; se puxar um dos lados da toalha, ela enruga por não ser rígida, se puxar pela tábua todo o conjunto de move." (PETER WYLLIE, J. A Terra: nova geologia global, 3 ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995. O título original é: *The Way The Earth Works: Na Introduction to the New Global Geology And its Revolutionary Development*).

[15] Seja dada a atenção necessária ao termo "fluído" que, na filosofia hegeliana, assume caráter todo especial.

[16] Em verdade, não só o magma superaquecido do manto terrestre adquire movimento convectivo. Tais adentramentos e posteriores exteriorizações também ocorrem nas *massas de ar* e grandes pedaços da *atmosfera* (na chamada *circulação superior atmosférica*). As *correntes marítimas*, por sua vez, também podem entrar em tal dinâmica, o que de fato ocorre nos oceanos.

série de feições de relevo no planeta Terra; vulcões, montanhas, cordilheiras, *dorsais oceânicas*[17], enfim, todo o relevo mostrado pela *crosta terrestre* é decorrente, em sua gênese, da movimentação interna do planeta.

Pode ser temerária e precipitada uma primeira conclusão a este respeito, mas já aqui é possível afirmar que é graças a um *adentramento* e a um *pôr-para-fora* que a Terra, o planeta, se põe a si mesma, se "mostra" e "aparece". Outra das ilustrações acima (Figura 3), talvez mais acertada para esse tipo de comparação, permite que se observe o espraiamento radial que se dá a partir de um centro. Nela, é possível se observar a dinâmica de *desdobramento* que vem de dentro, e, de novo, curvando-se sobre si mesma, novamente *adentra* para poder *se pôr para fora* mais uma vez num processo, como já foi dito, recursivo e infinito.[18]

III. Die *Erscheinung* und die *Kruste der Erde*

Em seu livro *Os Dragões do Éden,*[19] Carl Sagan, célebre físico que se imortalizou com a série matutina *Cosmos*[20], nos informa que o mundo é muito antigo e os seres humanos muito recentes. Diante da imensidade da escala temporal que abarca o Universo, o ser humano é como que jogado à categoria da insignificância. Assim, para que o leitor melhor entenda tal *escala temporal*, Sagan propõe, no capítulo *Calendário Cósmico*, dois "calendários", aos quais ele chama de "datas ante-

[17] Imensas cadeias de montanhas que estão submersas no meio (*meso*) dos oceanos (Pacífico Ocidental e Atlântico). Tratam-se, na verdade, de *limites* (pontos de contato) entre *placas oceânicas* (existem as *placas oceânicas* (imensas placas tectônicas feitas basicamente de basalto – o próprio assoalho oceânico) e as placas continentais (imensas placas feitas basicamente de granito – os próprios continentes).

[18] Note-se que aqui está eliminada toda e qualquer possibilidade de uma *má circularidade*. Trata-se, aliás, de uma *boa circularidade* (cf. EDUARDO LUFT, Olhar além do fundamento, In: LÉO PEIXOTO RODRIGUES, DANIEL DE MENDONÇA, (org.), Ernesto Laclau e Niklas Luhmann: pós-fundacionismo, abordagem sistêmica e as organizações sociais, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006), pois, embora o movimento seja *circular* e *infinito*, ele é o gerador de sempre novas formas de relevo ao longo do tempo geológico.

[19] CARL SAGAN, Os Dragões do Éden: especulações sobre a evolução da inteligência humana, Gradiva: Lisboa, 1987.

[20] *Cosmos* foi uma série de TV idealizada pelo físico Carl Sagan e sua esposa Ann Druryan. Foi produzida pela *KCET* (na época: Community Educational Television ou California Educational Television, hoje: Community Television of Southern California – emissora de televisão norte americana) e a *Carl Sagan Productions*, em parceria com a *BBC*. Foi gravada em 1980, em 13 capítulos de 50 minutos cada um. No Brasil, a série foi ao ar pela Rede Globo, em 1982. Mais em: http://science.discovery.com/convergence/cosmos/cosmos.html, http://www.wa2s.com.br/cosmos.html e no livro homônimo CARL SAGAN, Cosmos (Tradução Ângela do Nascimento Machado), Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1992.

riores a dezembro” e “calendário cósmico: dezembro”, respectivamente. Vide tabelas abaixo (tabela 1 e 2):

DATAS ANTERIORES A DEZEMBRO	
Grande Explosão	1º de Janeiro
Origem da Via Láctea	1º de Maio
Origem do Sistema Solar	14 de Setembro
Formação das Rochas mais Antigas que se conhecem	1º de Novembro*
Fósseis mais Antigos (Bactérias e Algas Verde-azuladas)	9 de outubro
Surgimento do Sexo	
(Microrganismos)	1º de Novembro*
Plantas Fotossintéticas, Fósseis mais Antigos	12 de novembro
Eucariotas (Primeiras Células Providas de Núcleo)	15 de novembro
*Aproximadamente	

Tabela 1 – Calendário cósmico proposto por Carl Sagan. O calendário “comprime” os 15 bilhões de anos (idade aproximada do Universo) em 365 dias do ano.
Fonte: SAGAN, 1987, p. 10.

CALENDÁRIO CÓSMICO DEZEMBRO						
Domingo	Segunda	Terça	Quarta	Quinta	Sexta	Sábado
	1 Começa a surgir na Terra a atmosfera de oxigênio	2	3	4	5 Extenso vulcanismo e formação de canais em Marte	6
7	8	9	10	11	12	13
14	15	16 Primeiros vermes	17 Final da Era Pré-Cambriana. Início da Era Paleozóica e Período Cambriano. Prosperam os invertebrados.	18 Primeiro Plâncton orgânico. Prosperam os trilobitas.	19 Período Ordoviciano. Primeiros peixes, primeiros vertebrados.	20 Período Siluriano. Primeiras plantas vascularizadas. Plantas começam a colonizar a Terra.
21 Início do período Devoniano. Primeiros insetos. Animais começam a colonizar a Terra.	22 Primeiros anfíbios. Primeiros insetos alados.	23 Período Carbonífero. Primeiras árvores. Primeiros répteis.	24 Início do Período Permiano. Primeiros dinossauros.	25 Final da Era Paleozóica. Início da Era Mesozóica.	26 Período Triássico. Primeiros mamíferos.	27 Período Jurássico. Primeiras aves.
28 Período Cetáceo. Primeiras flores. Extinção dos dinossauros.	29 Final da Era mesozóica. Início da Era Cenozóica e do Período Terciário. Primeiros cetáceos. Primeiros primatas.	30 Evolução inicial nos lobos frontais nos cérebros dos primatas. Primeiros hominídeos. Mamíferos gigantes prosperam.	31 Final do Período Pliocênico. Período Quaternário. (Pleistocênico e Holocênico). Primeiros Seres Humanos.			

Tabela 2 – Calendário cósmico proposto por Carl Sagan. O calendário "comprime" os 5,1 bilhões de anos (idade aproximada do planeta Terra) em 31 dias do mês de dezembro.
Fonte: SAGAN, 1987, p. 10.

Para Sagan, os “calendários” (Tabela 1 e 2), acima reproduzidos, constituem algo muito didático para expressar a cronologia cósmica. Basta-se imaginar os cerca de 15 bilhões de anos, que é a idade do Universo, “comprimidos” em um ano terrestre (365 dias ou 12 meses). Ver-se-á que o mês de novembro já vai adiantado e as únicas formas de vida presentes na Terra são as células eucariontes, sendo que a vida humana demoraria, conforme o segundo “calendário” (Tabela 2), ainda 46 dias para surgir (só no dia 31 de dezembro, portanto).

Assume-se a abstração de Sagan para dizer que, do ponto de vista da história geológica, e, ainda mais, do ponto de vista da história cosmológica, o ser humano é extremamente minúsculo e insignificante. Mas quer-se, com isso, também, dizer outra coisa: afirmar que a *crosta* terrestre, na qual vive o ser humano, é como que palco extremamente efêmero, onde o ser humano apenas tem certa sensação de estabilidade, quando, na verdade, o que está a acontecer é uma contínua transformação que, embora demore muito (do ponto de vista da história humana), é, também, geologicamente e cosmologicamente insignificante. Deste modo, pode-se afirmar que toda a *esfera* na qual vive o ser humano é apenas uma tentativa de estabelecimento de uma permanência dentro de uma *fluidez* maior que é a Terra. É como que uma *permanência* sobre a *evanescência*: “sobre o aquém evanescente o além permanente: um Em-si que é a primeira, e portanto inacabada, manifestação da razão, ou seja, apenas o puro elemento em que a verdade tem sua essência”[21] – um *momento*, ainda que também furtivo; mas mais concreto, dentro do todo *desdobrável* do planeta. A ilustração abaixo (Figura 4) pode representar o que está se tentando defender aqui:

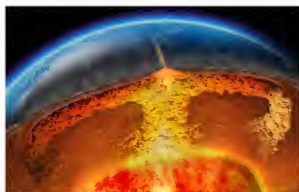


Figura 4 – Imagem gerada por computador que descreve a convecção perpétua de plumas quentes advindas do núcleo da Terra à sua crosta.
Fonte: *Image copyright BBC*. Disponível em: <http://channel.nationalgeographic.com/series/earth-the-biography/all/Photos#tab-Photos/26>.
Acesso em: 03/11/2009.

[21] G. W. F. HEGEL, Fenomenologia, §144 (cf. G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do espírito, Petrópolis: Vozes, 4 ed., 1999).

A observação da ilustração acima (Figura 4) permite que se reconheçam os múltiplos e intensos esforços aos quais está sujeita a *crosta terrestre*; que nada mais é do que uma fina camada rígida sobre um todo pastoso. Assim, pode-se dizer que dentro do contexto do todo planetário, a *crosta terrestre* nada mais é do que um mero *aparecimento* (*Erscheinung*). Afirma-se isso porque, para Hegel, o *Erscheinung* ou *Erscheinen* pode ser entendido como "aparição ou fenômeno"[22]. Assim,

> *Erscheinung* é também a aparência de uma essência, mas a essência revela-se totalmente em *Erscheinung* e não conserva nada oculto. (A força original do prefixo *er-* era "de dentro para fora", o que levou à ideia de transição ou "estado resultante" e, por conseqüência, à de "alcançar ou chegar a") [23].

Portanto, a *crosta terrestre* é uma fina camada momentânea, moldável e transformável, na qual o homem vive e constrói a sua história que é, pois, totalmente contingente; possível, mas incerta porque, justamente, está construída sobre a própria contingência da *permanência* do *Uno* que gera sempre e de novo o *Múltiplo*.

IV. Conclusão

O presente trabalho procurou revisitar a *Filosofia da Natureza* de Hegel e propor algumas aproximações entre a Filosofia e a Geologia. Para tanto, procurou-se associar dois termos amplamente trabalhados pelo filósofo alemão, a saber, *Schein* e *Erscheinung*, e aplicá-los à dinâmica *interna* e *externa* do planeta Terra, nomeadamente, às *células convectivas* e à *crosta terrestre*.

Assim, *Schein*, a verdade do ser, é verificado no movimento interno que o planeta Terra faz; nas *células convectivas* que, desdobrando-se sobre si mesmas, põem esse ser para fora, mostrando uma aparência própria. Por sua vez, *Erscheinung*, associado à *crosta terrestre*, emerge como a aparição e/ou fenômeno que, vindo de dentro para fora, do interior da Terra, gera um furtivo e momentâneo "estado resultante" da *dialética interna* planetária, onde, também por um breve momento na história geológica e cosmológica, o homem constrói, de forma *contingente*, portanto, a sua própria história.

---

[22] INWOOD, op. cit., p. 48.

[23] INWOOD, Ibid., p. 49.

A finalidade sem fim: a centralidade da vida no sistema de Hegel

Prof.ª Dr.ª Márcia Zebina Araújo da Silva
(UFG, Goiânia)
marcia@filosofia.ufg.br

Resumo: Com o intuito de apontar que o movimento da vida serve de modelo para a estruturação do sistema, nos propomos a elucidar a distinção entre teleologia externa e teleologia interna e indicar que o *télos* interno que caracteriza a vida lógica e os organismos vivos aparece como um retorno a si, e este movimento, ao contrário do sentido da reta, é um movimento circular presente em toda natureza viva.

Palavras-chave: Teleologia Interna, Teleologia Externa, Vida, Conceito, Ideia.

Introdução

O problema da finalidade esteve sempre presente nas muitas interpretações da filosofia hegeliana, e na maioria das vezes, de um modo crítico. Hegel é frequentemente acusado de propor um sistema fechado e finalista, em que há um progresso linear de uma categoria a outra até um ponto final, previamente dado, de onde não se pode mais avançar. Como ilustração, poderíamos lembrar-nos dos acalorados debates acerca do fim da arte, do fim da história ou a respeito do determinismo finalista da *Ciência da Lógica*. Sabemos que estas questões são intricadas e controversas e não é nosso propósito solucioná-las e nem sequer abordá-las neste trabalho, o que não nos impede de assinalar, contudo, que boa parte das críticas endereçadas a Hegel não distinguem a finalidade externa, finita, da finalidade interna, infinita. E isso não ocorre apenas entre seus críticos, pois mesmo aqueles que defendem o seu pensamento filosófico, por vezes ignoram o problema, sem dar-se conta da sutileza fundamental de tal distinção[1].

[1] A título de exemplo, poderíamos invocar a análise de Findlay – Reexamen de Hegel- que mesmo interpretando a filosofia de Hegel como um idealismo teleológico (1969, 15), desconsidera esta distinção, relega para segundo plano a abordagem da vida lógica e assume a ideia teleológica segundo a visão clássica do fim externo. J. N. FINDLAY, Reexamen de Hegel, Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1969.

O finalismo também se mostra problemático quando refletimos sobre a célebre formulação hegeliana de que a filosofia é um círculo de círculos, sem um começo ou fim determinado (E I, § 17)[2], pois nos vemos diante de um confronto entre a imagem do círculo e o avanço da reta, visto que o finalismo aponta para um esquema linear, do fim concebido ao fim realizado, ao contrário do esquema circular que pressupõe um retorno, não ao mesmo lugar, mas a um patamar mais elevado[3]. Com efeito, se a ideia da totalidade é circular, como poderíamos incluir neste sistema a ideia de um *télos*, de uma finalidade? Se o esquema finalista é linear, como poderíamos acomodá-lo no movimento circular do sistema? Estamos diante de uma aparente contradição, afirmo que ela é aparente porque o conceito de fim (*télos*) não é unívoco e, como assinalamos, deve ser devidamente deslindado. Se por um lado o esquema teleológico é retilíneo e pressupõe uma subjetividade atuante na produção dos fins (do fim concebido ao fim realizado); por outro lado, deve-se admitir um modelo teleológico diverso (não retilíneo) que opera sem a intervenção de uma subjetividade. No primeiro caso, a ideia de fim deve ser compreendida como causa eficiente, relativa à finalidade externa; no segundo caso, como causa final, relativa à teleologia interna. Este é o modelo finalista capaz de explicar a complexidade dos organismos vivos.

Neste trabalho, pretendemos, tão somente, elucidar a teleologia hegeliana para mostrar a importância da finalidade interna da vida, uma finalidade inconsciente que atua determinada por fins, mas não do mesmo modo que age o intelecto na produção de objetos, pois ela não é intencional. Com efeito, pretendemos indicar que Hegel recusa tanto a concepção teleológica da metafísica dogmática, quanto a concepção teleológica do criticismo kantiano, pois pretende mostrar que o *nexus finalis* não se realiza com a teleologia externa, mas como teleologia interna. A ideia como vida lógica e o mundo orgânico como o em si da ideia constituem esta teleologia infinita.

Para desenvolvermos esta ideia, ainda que de modo breve, seguiremos o seguinte roteiro: (I) a retomada das origens do problema da

[2] G. W. F. HEGEL, Enzyclopädie der philosophischen Wissenschaften, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993, v. 8, 9 [no que segue: E I (v. 8), E II (v. 9) com a indicação: §, quando tratar-se do caput do parágrafo; A, quando tratar-se da observação e Z, quando tratar-se do Adendo].

[3] Cf. DENISE SOUCHE-DAGUE, Le cercle hégélien, Paris: P.U.F., 1986. Ver especialmente o Cap. III, La Téléologie, p. 127-150 em que a autora procura responder esta questão com base no movimento circular do espírito.

finalidade; (II) o conceito de teleologia e a sua relação com a vida; (III) a centralidade da vida como teleologia circular ou finalidade sem fim.

I- a retomada das origens do problema da finalidade

Em certo sentido, a questão da finalidade remonta à controvérsia entre o mecanismo e o finalismo da antiga metafísica do entendimento, assim denominada por Hegel a filosofia anterior a Kant, que buscava conhecer o absoluto por intermédio da atribuição de predicados (Cf. E I, § 27). Ela se ocupava com os temas tradicionais da metafísica[4], o ser a alma, o mundo e Deus, respectivamente tratados em uma ontologia, uma psicologia, uma cosmologia e uma teologia racional.

O problema da finalidade é o tema central da terceira parte desta metafísica, a cosmologia. Ela se pergunta como o mundo veio a existir e como foi estruturado - se reina no mundo a contingência ou a necessidade, se o mundo é eterno ou criado - (Cf. E I, § 35); mas também se preocupa com o espírito - se o homem é livre e qual a origem do mal. Isso implica em uma contraposição entre duas visões do mundo (cosmos), relativo a causa eficiente e a causa final. A primeira concerne à ideia de que o mundo é regido por um mecanismo cego, a segunda está vinculada à ideia de um princípio exterior à natureza, um intelecto extramundano como seu autor, capaz de explicar a pluralidade dos objetos em um todo harmônico. Hegel aponta o papel paradoxal que a teleologia ocupa nesta metafísica, pois os objetos existentes só podem ser explicados mediante uma passagem injustificada a um principio heterogêneo - fora da cadeia causal - e não por intermédio de suas determinações imanentes. Por outro lado, como o mecanismo não recorre a outra esfera de explicação dos fenômenos, ele parece constituir uma determinação mais imanente do que a própria teleologia, embora acabe por cair em uma má infinitude.

Kant retoma o problema, tanto na dialética da *Crítica da razão pura* quanto na dialética da *Crítica da faculdade do juízo*, com o intuito

---

[4] Hegel trata explicitamente destes problemas na Enciclopédia (op. cit) §§ 26-36: A. "Primeira posição do pensamento a respeito da objetividade metafísica", em que refere-se à *antiga metafísica*, como a filosofia que grassava na Alemanha no período imediatamente anterior a Kant. Embora não cite, Hegel retoma criticamente a classificação que veio a tornar-se tradicional, elaborada por Wollf: metafísica geral, cujo objeto é o ser, constituindo-se em uma ontologia ou filosofia primeira; e metafísica especial, cujos objetos são: a alma, o mundo e Deus, respectivamente tratados em uma psicologia, uma cosmologia e uma teologia racional.

de dar uma solução definitiva à questão. Aliás, Hegel reconhece que o grande mérito da filosofia kantiana, e quiçá o mais importante, foi ter diferenciado a teleologia externa da teleologia interna, e com esta última, ter aberto o caminho para o conceito da *vida*, ou seja, da ideia (Cf. WdL II, p. 140)[5]. "Com o conceito de finalidade interna, Kant ressuscitou o conceito em geral, e em particular a ideia da vida" (E I, § 204 A). Pois com a finalidade interna, Kant abriu caminho para uma terceira via de compreensão da natureza acima das simples oposições da metafísica do entendimento. O reconhecimento de Hegel da importância desta diferenciação, contudo, não é isenta de críticas, pois a considera confinada aos limites da subjetividade.

Na introdução ao capítulo Teleologia, Hegel examina a terceira antinomia das ideias transcendentais (causalidade natural/liberdade), onde acusa Kant de permanecer no mesmo resultado negativo de toda a dialética[6], a incognoscibilidade da coisa em si, opondo uma afirmação à outra como tese e antítese e demonstrando os limites de ambas. O objeto das antinomias é o mesmo que a antiga metafísica subsumia a cosmologia: o mundo natural e o incondicionado. "A oposição da teleologia e do mecanismo é [...] a oposição mais universal entre *liberdade e necessidade*" (WdL II, p. 441). Trata-se da oposição entre o determinismo, atribuído ao mecanismo causal, que compreende a natureza como resultante de um mecanismo cego em que todas as cadeias causais já estão estruturadas; e a liberdade, atribuída à teleologia, que compreende a natureza como livre em suas determinações próprias, de modo que as cadeias causais não estejam todas determinadas. Embora nenhuma das teses possa ser provada, pois ambas ultrapassam o campo do conhecimento possível, a liberdade humana resta tributária da teleologia (causa final), pois se o nexo causal da natureza estivesse totalmente determinado pelo mecanismo, não haveria espaço algum para a liberdade humana, pois toda ação seria efeito de uma causa já determinada que, por sua vez seria efeito de outra causa até o infinito.

---

[5] G. W. F. HEGEL, Wissenschaft der Logik, Frankfurt a.M.: Surhkamp, 1993, v.6 [no que segue: WdL II].

[6] Hegel acusa Kant de uma análise finita do finito e do infinito, e de analisar as antinomias levando em conta apenas a cosmologia da antiga metafísica: - se o mundo deve ser pensado segundo o espaço e o tempo; 2- se a matéria deve ser compreendida como divisível ao infinito ou composta de átomos; 3- a oposição entre necessidade natural e liberdade e 4 - o dilema se o mundo em geral tem ou não uma causa. (Cf. E I, §48 Z).

Hegel considera que, em essência, a mesma antinomia aparece na Dialética da Crítica da Faculdade do Juízo Teleológico[7], com o mesmo modelo de solução: a razão busca um acordo entre as leis do entendimento para a natureza, o mecanismo, e as leis da razão para a liberdade, a teleologia. O juízo com o qual julgamos a natureza enquanto mecânica, a explicação física, não assenta sob o mesmo princípio que nos permite julgá-la enquanto técnica ou teleológica, como as duas explicações não se excluem mutuamente, o conflito se dissolve com esta distinção.

Hegel não aceita a solução kantiana porque entende que a antinomia só pode ser resolvida através da determinação conceitual dos dois princípios, conforme as determinações da razão e não do entendimento, tarefa esta que compete, unicamente, à lógica especulativa. Segundo Hegel, a investigação kantiana deixa de fora o mais importante, mostrar qual dos dois princípios é o verdadeiro. Além disso, é necessário dialetizar a relação, buscando um terceiro elemento de ajuste entre mecanismo e finalidade. O tema da Teleologia na Lógica tem por tarefa retomar estas questões sob outro viés de análise: 1º a teleologia é a verdade do mecanismo; 2º Hegel identifica a essência do *nexus finalis* com a teleologia interna e do *nexus efficient* com a teleologia externa, esta última será exposta por meio da figura subjetiva da experiência humana.

O problema é que nós compreendemos o *nexus finalis*, tal como Kant e a metafísica dogmática, na forma de uma inteligência intencional atuando no mundo, seja ela o entendimento divino ou o entendimento humano na produção técnica de artefatos. Hegel altera esta relação e trata a finalidade técnica sob a perspectiva do *nexus efficient*, por isso não tem a menor dificuldade em aceitar um entendimento agindo como causa eficiente na produção dos seus fins. Desta forma, retira do *nexus finalis* a causa eficiente e pode, com isso, conceber a teleologia interna como uma causalidade atuando segundo fins, sem a necessidade de um entendimento intencional, este é o modelo com o qual podemos pensar a vida.

[7] I. KANT, Crítica da faculdade do juízo (Tradução de Valério Rohden e António Marques), Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993 p. 228 [no que segue: KU e o parágrafo correspondente]. A tese: toda geração das coisas materiais e das respectivas formas tem que ser ajuizadas como possível segundo simples leis mecânicas. [...] Antítese: alguns produtos da natureza material não podem ser ajuizados como possíveis segundo leis simplesmente mecânicas (o seu ajuizamento exige uma lei completamente diferente da causalidade, nomeadamente, a das causas finais) (KU § 70).

II- o conceito de teleologia e a sua relação com a vida

O capítulo dedicado à Teleologia situa-se no coração da lógica subjetiva, o terceiro momento da Objetividade em seu trânsito para a ideia. Antes mesmo da introdução da Doutrina do Conceito (WdL II, p. 245), Hegel estabelece uma grande discussão com a filosofia transcendental na parte intitulada: “Do conceito em geral” (*Vom Begriff in allgemeinen*). Mas o fundo desta discussão é a explicitação da gênese lógica do conceito, e este tem o seu fundamento na Lógica Objetiva, especialmente, na substância espinozista, tema da última parte da Doutrina da Essência. Além do problema da relação sujeito/objeto, do que podemos conhecer e da exigência de uma dedução das categorias, Hegel expõe uma distinção fundamental entre o ‘conceito do conceito’ - que diz respeito ao lado subjetivo do eu penso, em que o conceito é sujeito -; e o ‘conceito posto como conceito’ que diz respeito ao conceito que se externa como um outro de si mesmo, a objetividade[8].

A passagem da Subjetividade à Objetividade pretende mostrar que o objeto, ao invés de se colocar como uma coisa independente do conceito é, pelo contrário, o próprio conceito na forma de sua exterioridade. O desenvolvimento das determinações da objetividade ocorre por meio do mecanismo, do quimismo e da teleologia. De certo modo, o desenvolvimento operado nesta esfera é como que o ressuscitar do conceito. No mecanismo, ‘o objeto em sua imediatez é o conceito somente em si’ (Cf. E I, § 195). No quimismo, os corpos interagem segundo princípios químicos por oposição e afinidades mútuas, afinidades eletivas que atuam também em todos os organismos vivos. Todavia, ‘mecanismo e quimismo têm em comum serem o conceito existindo somente em si, enquanto a teleologia é o conceito existindo para si’ (Cf. E I, § 200).

O fim, portanto, é o conceito que se libera do objeto ao qual estava submerso. Com isso temos a passagem à teleologia, pois ‘o fim é o conceito que entra em livre existência mediante a negação da objetividade imediata’ (E I, § 204), e o que é exigido por fim é a existência livre, própria do conceito (Cf. WdL II, p. 436). O que temos na teleologia é a

[8] O problema da teleologia e a sua relação com a vida bem como esta discussão mais precisa sobre o conceito foram explicitadas em minha tese de doutorado, de modo mais detalhado. Ver: MÁRCIA ZEBINA ARAÚJO DA SILVA, A teleologia especulativa de Hegel: vida lógica e vida do espírito (tese de doutorado), Unicamp, Campinas: 2006.

exposição do processo subjetivo do conceito, segundo o *nexus efficient*, através dos momentos do fim subjetivo, do meio e do fim realizado.

O melhor modo de explicitar este movimento é através do trabalho humano sobre os materiais da natureza. O movimento do fim segue o modelo causal em que uma causa eficiente (agente) trabalha um material dado, transformando-o segundo a sua vontade e a possibilidade da matéria, realizando no objeto a sua finalidade. Nesta teleologia, o fim é o propósito intencional do agente que é a causa do movimento e da transformação da matéria, para torná-la aquilo que ele deseja. O fim não está inscrito no material, mas é comandado de fora, pela causa eficiente. O que temos aqui é o fim finito da teleologia externa. O fim ou conceito atua como uma subjetividade que diante do objeto introduz nele o seu propósito tornando-o meio para seus fins que, por sua vez, serão meios para outros fins até o infinito. Contudo, nesta cadeia dos fins, a finalidade pode ser um meio que por sua própria atividade produz os fins para a causa eficiente inicial, que não mais atua. É o que Hegel chama de astúcia da razão humana, que produz instrumentos que em sua autonomia trabalham para o benefício do homem. O objeto produzido revela-se como negação da natureza por intermédio da própria natureza. O homem emprega os elementos naturais contra eles mesmos, como meios para produzir seus fins, como o uso da água para a irrigação, a formação de uma represa para a produção de energia, a construção de uma casa como abrigo, etc. Com isso, ele não se limita a compreender a natureza, mas exerce uma violência sobre ela de modo que o fim resulta como algo completamente distinto.

> A astúcia [da razão] consiste, de modo geral, na atividade mediatizante que, deixando os objetos segundo sua natureza atuar uns sobre os outros, e desgastarem-se uns nos outros, contudo sem se imiscuir nesse processo, [a razão] leva somente o seu fim à realização" (E I, § 209 Z).

O que temos é a inserção da finalidade humana (o fim subjetivo) no seio do mecanismo cego da natureza, mediante a negação do objeto natural na sua forma imediata, transformando-o em instrumento (*Werkzeug*) autônomo que irá produzir fins totalmente distintos dele e da própria natureza. Os instrumentos acabam por possuir um valor superior aos próprios fins como o arado que por sua permanência é mais importante

que a preparação da terra, consumida em si mesma nos seus ciclos repetitivos. Ele permite ao desejo do sujeito dos fins a possibilidade de penetrar no mundo das leis da natureza, sem, contudo contrariá-las, na verdade elas são compreendidas para o desfrute do homem.

Percebemos que a teleologia externa produz um fim que é logo rebaixado a meio, um fim finito. Deste modo, a atividade teleológica não cumpre aquilo que seu próprio nome designa, o *télos*. Pelo contrário, ela sempre realiza um fim que ao ser posto, torna-se imediatamente meio para outro fim. A determinação do conceito de fim se perde nesta repetição exaustiva, pois, "o fim alcançado é, por isso, somente um objeto, que é também, por sua vez, meio e material para outros fins; e assim por diante, até o infinito" (E I, § 211). A finitude do fim acontece porque o material utilizado como meio para a sua realização está submetido ao fim somente de um modo exterior, *a causae efficients*. O que temos é um hiato entre o conceito ou fim subjetivo (que determina o propósito) e o objeto (o material); o movimento de superação deste hiato é a unificação entre sujeito e objeto. O resultado deste processo é que o em si do objeto é o conceito que nele se realiza como finalidade, ou seja, o objeto é a realidade da interioridade do conceito: a idéia, "o conceito subjetivo que em sua totalidade se converte em *objetividade*, e também o *fim subjetivo* que se *converte em vida*" (WdL II, p. 573). Hegel quer levar a cabo a superação da finalidade finita, própria do entendimento, pela determinação da finalidade conforme o conceito racional. A exigência de uma compreensão especulativa da teleologia visa liberar o conceito de fim do esquema da conexão causal e, com isso, permitir a abordagem de um fim que seja causa e efeito de si mesmo sem cair nas contradições do entendimento.

III- a centralidade da vida como teleologia circular ou finalidade sem fim

Como resultado do processo da Teleologia, temos a perfeita compenetração da objetividade pelo conceito de fim, que resulta em uma nova unidade, diferente da objetividade inicial. Esta nova unidade é o conceito adequado ou Ideia, cuja forma imediata é a vida lógica. O desenvolvimento da vida lógica se dá em três processos: o indivíduo

vivo, o processo vital e o gênero, o que revela que o conceito, em sua passagem para o fim interno, compreende a mesma estrutura da vida.

Com efeito, a ideia imediata como vida lógica é uma totalidade constituída de elementos opostos, análogos à relação corpo e alma de um ser vivo singular. Na singularidade do organismo vivo, o princípio e o fim coincidem, pois não podemos separar no todo vivo o que é o fim que atua em prol da sua efetuação, pois o fim, o material e o produto final são uma totalidade que não permite ser analisada separadamente. Hegel a define na *Filosofia da Natureza* como "a união de oposições em geral, não somente a oposição do conceito e da realidade. A vida é onde o interior, causa e efeito, fim e meio, subjetividade e objetividade, etc., (tudo isto) é uma e mesma coisa" (E II, § 337 A). Nela o produtor é igual ao produzido, o meio não vem de fora, mas é engendrado pelo próprio desenvolvimento interno e o todo e as partes estão de tal modo articulados que não sobrevive um sem o outro. A vida segue um desenvolvimento finalista que em nada é semelhante ao *télos* externo, pois a sua finalidade é somente a manutenção de si, por meio da conservação da vida, com o processo vital, e da perpetuação da espécie, com o processo do gênero.

Devemos salientar que Hegel elogia Kant, precisamente, porque ele reconhece a existência de um tipo de fenômeno na natureza que ultrapassa a explicação mecânico-causal: o organismo vivo. Uma vez que a vida exige que se pense outro modelo, visto que 'o conceito de um fim natural contém um tipo de representação da causalidade na qual uma coisa é ao mesmo tempo, causa e efeito de si mesma' (Cf. KU, § 64). Mas Kant não avança com esta ideia e compreende o *télos* interno segundo uma analogia, ainda que distante, com a finalidade intencional que preside a produção técnica. Deste modo, a solução kantiana da antinomia, acerca do ajuizamento dos fenômenos naturais, faz da finalidade interna um pensamento hipotético, com função regulativa, que somente pode ser pensada por meio de uma analogia com a finalidade intencional da produção técnica, e com isso, rebaixa a teleologia interna à subjetividade da representação. "O fim é de novo explicado como uma causa, que existiria e seria ativa *somente como representação* – isto é, como algo *subjetivo*" (E I, § 58). Assim o alcance especulativo da ideia da vida fica reduzido aos limites do entendi-

mento humano. É com a física de Aristóteles[9] e a sua distinção entre natureza e técnica, que Hegel consegue desvencilhar o conceito de fim do esquema da intencionalidade. Pois o fim que atua na natureza é o fim interno que mostra o movimento da vida como uma finalidade atuando sem intencionalidade e possuindo em si mesmo o princípio do movimento, ao contrário da técnica, como finalidade externa, cujo princípio do movimento é dado por um elemento exterior. Percebemos que a diferença fundamental entre a técnica humana e a finalidade da natureza repousa em que, ao contrário da arte, a natureza tem em si, intrinsecamente, o seu princípio de movimento. A natureza não necessita de uma causa eficiente, como necessita a arte, para realizar os seus fins, pois a vida, como atividade da forma é o universal que contém em si o impulso à particularidade (Cf. E I, § 292). Com efeito, o que faz surgir tanto os produtos da arte quanto os seres da natureza possui em si a finalidade que está implícita na forma, não obstante, no caso da arte a forma está na ideia do seu executor; no caso dos produtos da natureza, ela está implícita na forma imanente ou na espécie. Deste modo, a vida progride e atualiza aquilo que ela é, o vir a ser de si mesma, a sua forma imanente.

Mas nem a ideia imediata e nem a vida orgânica são o acabamento do sistema. Se a vida biológica é o grau mais alto a que chega a natureza, a vida lógica é o grau mais ínfimo e imediato da ideia, o que ambas tem em comum é que serão superadas pela vida do espírito. O processo da vida, diz Hegel, consiste em superar a imediatez à qual ela ainda está presa (Cf. E I, § 216 Z). Diante desta afirmação, como poderíamos defender a centralidade da vida no sistema?

Em primeiro lugar, devemos lembrar que os três graus principais de desenvolvimento da ideia lógica são: a vida, a ideia do conhecer e a ideia absoluta, que seguem um processo de progressão imanente segundo o princípio da teleologia interna. Ao definir a ideia absoluta ao final da Lógica, Hegel diz que esta é “um retorno à vida” (WdL II, p. 549), como um novo imediato que tem em si os momentos negados. Na vida da ideia absoluta, o conceito não é apenas alma, como era na vida lógica, mas “é a subjetividade livre que é para si, que tem personalidade” (Ibid). É a vida do logos, o eterno presente, por isso Hegel declara: “somente a ideia absoluta é *ser*, *vida* imperecível, *verdade se sabendo*, e é

[9] ARISTOTE, Sur La Nature (Physique II) (Tradução de L. Couloubaritsis), Paris: J. Vrin, 1991. Especialmente os capítulos I e VIII do Livro II.

toda a verdade" (ibid.). A vida lógica é o que retorna a partir da diferença, a vida biológica é o ser que a ideia se dá na exterioridade da natureza. Hegel pensa a vida, tal como Aristóteles, como um fim que se desenvolve sem um propósito intencional, contudo, mesmo sem a intencionalidade, há uma inteligência inconsciente atuando no processo, como o *nous*, ou o lógico. Visto que afirma: "deveríamos falar da natureza como do sistema do pensamento inconsciente [...] como uma inteligência petrificada" (E I, § 24 Z1). Este sistema é o "lógico, [...] em que desaparece a oposição entre o subjetivo e o objetivo" (ibid), ora, este é justamente o resultado a que chega o desenvolvimento do conceito na objetividade, no limiar da ideia: "Por este processo é posto em geral o que era o conceito do fim: a unidade do subjetivo e do objetivo sendo em si, agora sendo para si, a ideia" (E I, § 212). Este momento é a passagem da teleologia para a ideia, ou do fim externo para o fim interno. A ideia como esta unidade é, como sugere Hegel, o sistema do lógico. Tudo o que o lógico faz é desenvolver-se a partir de si mesmo. Este é o modelo do fim interno. Uma finalidade cuja meta é desenvolver e intensificar aquilo que ela é. "A natureza no tempo é o primeiro, mas o *prius* absoluto é a ideia, este *prius* absoluto é o último, é o verdadeiro início, o Alfa e o Ômega" (E II, § 248 Z).

Para concluir, podemos dizer que a vida progride e atualiza aquilo que ela é, tanto a vida lógica como a vida biológica. Embora a ideia imediata seja a vida, ela deve ser suspensa pela ideia do conhecer e retornar transformada na ideia absoluta como retorno à vida. O campo de toda a natureza orgânica segue este modelo e deve, do mesmo modo, ser suspenso pelo espírito, que atua como o momento da diferença, a negação da vida. Ora, o progredir no sistema hegeliano é um movimento como o desdobrar-se da ideia que atua relacionando-se com todos os elementos, alienando-se de si mesma, sem perder-se de si. A vida simples da natureza é um princípio fundamental e signo do movimento finalista circular, mas ela não é o acabamento nem da Lógica e nem da Natureza, pois a vida em sua riqueza e multiplicidade tem que ser negada pelo espírito, como momento da diferença. O retorno à vida na ideia absoluta mostra a base fundamental que é a vida enquanto ideia lógica, mas que não pode se esgotar no âmbito da repetição das estirpes vivas da natureza. O espírito ou o conhecer é a universalidade que quer a universalidade, com a criação de um mundo não mais natural. Portanto, logicamente

a natureza é negada, mas sabemos que a negação em Hegel é um momento necessário que impulsiona o movimento. A negação da vida não é a destruição da vida, pois o espírito continua sendo o vivo que não se regula pela simples natureza, mas que tem que construir o seu mundo como segunda natureza. O movimento finalista da vida é o modelo correto de atuação do espírito, tanto do espírito subjetivo, que conhece e age, quanto do espírito objetivo. O modelo da finalidade interna também atua no desenvolvimento da história, e nos permite compreender que aquilo que se determina como o fim último do mundo, 'que o espírito tenha consciência de sua liberdade e que se dê a realidade efetiva desta liberdade' é o princípio que move todo o processo de modo imanente. É a vida em si mesma que revela a estrutura do conceito absoluto como finalidade interna, ou seja, como um fim em uma circularidade virtuosa.

Hegel e a Crítica ao Estado de Natureza do Jusnaturalismo Moderno

Prof. Dr. Cesar Augusto Ramos
(PUCPR, Curitiba)
cauramos@uol.com.br

Resumo: Neste trabalho pretende-se desenvolver as seguintes teses: 1) No escrito sobre o Direito Natural, a questão da exterioridade da natureza já está presente, constituindo um atributo daquilo que é natural e que será desenvolvido de forma mais consistente nas obras posteriores de Hegel, sobretudo, na Enciclopédia com a formulação do conceito de natureza como a "ideia na forma do *ser-outro* (*Andersseins*)". 2) Este modo de entender a natureza - segundo o ponto de vista de uma "outridade" que é exterior - servirá de referência às relações de dominação no campo político, nas quais os traços de naturalidade permanecem segundo o paradigma da dialética do senhor e do escravo, presentes nas concepções de estado de natureza da doutrina do Direito Natural, como a de Hobbes, reforçando a ideia hegeliana de que a "coação é violência contra um ser-aí natural." 3) O sentido da coação como violência ou da subjugação legítima que se exerce contra aquilo que contém o elemento da exterioridade da natureza é compatível com a determinação essencial da natureza, e marca a condição da imediatidade do homem como ser natural (*Naturwesen*), o qual pode ser coagido.

Palavras-chave: Natureza, Jusnaturalismo, Coerção, Exterioridade, Liberdade

Em diversos momentos da sua obra, Hegel critica as teorias do Direito Natural Moderno. Um aspecto central destas teorias é a elaboração ficcional da condição humana num suposto estado de natureza. Para Hegel, esta ficção incorre na confusão entre aquilo que o homem é segundo o seu conceito e a sua condição natural, empírica, imediata. Se é possível falar de um começo - diz Hegel - ele se apresenta como um "estado de injustiça, de violência, de tendências não reprimidas, de atos e de sentimentos não humanos".[1]

> Esta primitiva harmonia natural enquanto condição, - continua Hegel - é uma existência que não é um estado de inocência,

[1] G. W. F HEGEL, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III, Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Taschenbuch Wissenschaft), 1995, vol. 10, § 502.

> mas um estado de brutalidade, uma condição animal, um estado onde reinam os apetites, a barbárie. O animal não é nem bom, nem mau, mas o homem no estado animal é selvagem, mau; ele não é aquilo que deve ser; o homem no estado de natureza não é como ele deve ser; ele deve ser aquilo que ele é pelo espírito, pela luz interior, pela ciência e pela vontade daquilo que é o direito.[2]

O julgamento do filósofo do homem natural, como se vê, é bastante depreciativo, pois, quem obedece às suas paixões e instintos está submetido ao império do apetite, da brutalidade, do egoísmo, tem uma vida de dependência, de medo e quer apenas realizar instinto. Enfim, o "homem natural não é livre em relação a ele mesmo e à natureza,"[3] e que a liberdade começa, precisamente, quando a condição natural do homem é negada.

> A representação segundo a qual o homem supostamente viveria num pretenso estado de natureza (*Naturzustand*), no qual só teria carências assim chamadas naturais e só usaria para a sua satisfação meios que uma natureza contingente lhe outorgaria, segunda a qual viveria em *liberdade* no que diz respeito às carências, é uma opinião falsa.[4]

> Segundo a sua existência *imediata*, o homem é nele mesmo algo natural, externo ao seu conceito; só e primeiramente pelo *cultivo pleno* do seu próprio corpo e espírito, *essencialmente* pelo fato de que *a sua autoconsciência se apreende como livre*, é que ele toma posse de si mesmo e torna-se a propriedade de si mesmo e em face dos outros [...].[5]

---

[2] G. W. F HEGEL, Leçons sur la Philosophie de la Réligion. IIª Partie (Tradução de J. Gibelin), Paris: Vrin, 1954, p. 27.

[3] Ibid., IIIª Partie, p. 99.

[4] G. W. F HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Taschenbuch Wissenschaft), vol. 7, § 194. A tradução dos parágrafos, anotações e adendos desta obra é de Marcos Lutz Müller, extraída das seguintes partes já publicadas: O Direito Abstrato, In: Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 5, IFCH/UNICAMP, Campinas: setembro de 2003; Introdução à Filosofia do Direito, in: Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 9, Campinas: outubro de 2003. A Sociedade Civil, In: Clássicos da Filosofia: cadernos de tradução nº 10, Campinas: agosto de 2005. Também foi utilizada a versão *on line* da tradução das Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito, disponibilizada pelo tradutor.

[5] Ibid., § 57.

Em suma, a seguinte passagem da Enciclopédia das Ciências Filosóficas resume a posição crítica do filósofo a respeito do estado de natureza das teorias do Jusnaturalismo:

> A expressão *direito natural*, que chegou a ser ordinária na doutrina filosófica do direito, contém o equívoco entre o direito entendido como existente de *modo imediato na natureza* e aquele que se determina mediante a natureza da coisa, isto é, o *conceito*. O primeiro sentido é aquele que teve curso outrora: assim que, ao mesmo tempo, foi inventado um *estado de natureza,* no qual devia valer o direito natural, e frente a este, a condição da sociedade e do Estado parecia exigir e levar em si uma limitação da liberdade e um sacrifício dos direitos naturais. Porém, em realidade, o direito e todas as suas determinações fundam-se somente na *livre personalidade*: sobre uma *determinação de si* que é o contrário da *determinação natural*. O direito da natureza é, por esta razão, o ser-aí da força, a prevalência da violência, - e um estado de natureza é um estado onde reinam a brutalidade e a injustiça do qual nada mais verdadeiro se pode dizer senão que *é preciso dele sair*. A sociedade, ao contrário, é a condição onde o direito se realiza; o que é preciso limitar e sacrificar é precisamente o arbítrio e a violência do estado natural. [6]

Contudo, nas Lições sobre a História da Filosofia, Hegel, citando o De Cive de Hobbes , afirma que o elemento hobbesiano de que 'todos, no estado de natureza, sentem a vontade de atentar uns contra os outros' e que o exercício da violência leva à situação de temor, é uma análise correta se um suposto estado de natureza for considerado. Diz Hegel:

> Hobbes interpreta este estado em seu verdadeiro sentido e não atém num palavrório vazio acerca de um estado bom; o estado de natureza é pelo contrário, o estado animal, o estado da própria vontade não subjugada.[7]

O estado de natureza – continua Hegel – "é, portanto, um estado de desconfiança e de *guerra* de todos contra todos (*bellum omnium in*

[6] G. W. F HEGEL, Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, op.cit, § 502, obs.

[7] G. W. F HEGEL, Lecciones sobre la Historia de la Filosofia (Tradução de Wenceslao Roces), Vol. III, México: Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 333.

omnes)." O que Hegel quer salientar na referência a Hobbes é que a condição natural do homem é aquela em que "todos sentem o impulso de dominar uns aos outros", sem que isso possa autorizar a passagem para o Estado mediante o procedimento empírico do contrato.[8]

Há, aqui, um ponto importante que Hegel quer ressaltar na sua interpretação crítica do estado de natureza hobbesiano, claramente contrário à concepção do homem natural na versão do "bom selvagem" de Rousseau. Este ponto diz respeito à presença da violência neste estado, representada na luta pelo reconhecimento em relações de submissão a um senhor.

> A luta do reconhecimento, e a submissão a um senhor, é o *fenômeno* (*Erscheinung*) do qual surgiu a vida em comum dos homens, como um começo dos *Estados*. A *violência* (*Gewalt*), que é fundamento nesse fenômeno, não é, no entanto, fundamento do *direito*, embora seja o momento *necessário* e *legítimo* na passagem do *estado* da consciência-de-si submersa no desejo e na singularidade ao estado da consciência-de-si universal. É o começo exterior, ou o *começo fenomênico* dos Estados, não seu *princípio substancial*. [9]

Nesta passagem, e sem fazer menção explícita à sua presença, o estado de natureza caracteriza-se como momento marcado pela luta

---

[8] A relação de Hegel com o direito natural de Hobbes pode ser analisada a partir de alguns textos que fazem referência explícita a esse filósofo, como é o caso das Lições sobre a História da Filosofia. Nessa obra, umas poucas páginas são dedicadas para comentar algumas passagens, sobretudo, do *De Cive*. Outros textos não são tão explícitos, mas a referência ao hobbesianismo é visível. Por exemplo, nos escritos juvenis Maneiras de Tratar Cientificamente o Direito Natural (1802/3), no Sistema da Vida Ética (1802/3), em algumas passagens da Fenomenologia do Espírito (1806/7), da Enciclopédia das Ciências Filosóficas (1817) e da Filosofia do Direito (1821). As Lições sobre a História da Filosofia, avaliando a obra política de Hobbes (O Leviatã, citado apenas no Cap. 13 e, principalmente, o *De Cive*), afirmam que ela "contêm pensamentos mais sãos acerca da natureza da sociedade e do governo do que aqueles que se achavam em curso na sua época [...]" (G. W. F. HEGEL, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, Werke 20, Werke in 20 Bänden, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1971, p. 226). Estes "pensamentos sãos" constituem pontos importantes para a compreensão da política e do Estado que o filósofo inglês incorpora na sua doutrina, e que são "apropriados" por Hegel naquilo que se chamou da "correção especulativa do hobbesianismo", na tese de Taminiaux. Alguns desses pontos são indicados de passagem nas *Lições*, outros aparecem de forma difusa no conjunto da obra de Hegel, como por exemplo: a dedução do estado político a partir de princípios imanentes inscritos na racionalidade da natureza humana, a ideia de que o estado de natureza constitui a condição natural do homem na imediatidade da sua vontade natural (sendo esta condição de violência e de domínio de uns sobre os outros), o abandono desse estado como exigência racional.

[9] G. W. F HEGEL, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, op. cit. § 433.

do reconhecimento, fenômeno que tem por fundamento a violência, cujo ponto de partida para o começo do Estado é meramente fenomênico. O aparecimento do Estado neste momento retrata a passagem da condição de dominação para a realização ética que tem por fundamento a liberdade, o direito e relações de reconhecimento que excluem a violência.

A questão da submissão e, portanto, do domínio de um homem sobre outro homem ou do soberano sobre os súditos envolve ações de coerção e, consequentemente, relações de externalidade ou de exterioridade que são próprias ao estado de natureza, pois, "a dominação e a servidão pertencem à natureza"[10]

> A relação do senhor ao escravo funda-se sobre uma desigualdade na força vital e é a pura particularidade – instância natural – que lhe é a essência, pois o laço de dominação e servidão de uma necessidade puramente prática, isto é, daquilo que o senhor está na posse do que é fisicamente necessário à vida, enquanto que o escravo está destituído.[11]

Uma relação de domínio se dá em situações de exterioridade, ou que envolve a exteriorização, como, por exemplo, o corpo as posses materiais da pessoa, em relação às quais é possível exercer a violência da subjugação no sentido de dominar.

> Como ser vivo o homem pode certamente ser *subjugado* (*bezwungen*), isto é, o seu lado físico e qualquer lado exterior seu pode ser submetido à violência de outros, porém a vontade livre não pode, em si e por si, ser *coagida* (*gezwungen*) (§ 5), a não ser na medida em que ela não *se retira a si mesma da exterioridade* (*Äusserlichkeit*) na qual ela é retida, ou da representação desta (§ 7). Somente pode ser coagido a algo aquele que *quer* se deixar *coagir* (*zwingen*).[12]

---

[10] G. W. F HEGEL, Système de la Vie Éthique (Tradução de J. Taminiaux), Paris : Payot, 1976, p. 140.

[11] Ibid., p. 60.

[12] G. W. F HEGEL, Philosophie des Rechts, op. cit., § 91. Ao ressaltar a "assimetria entre a vontade na sua relação interna a si e a vontade na sua relação a outras vontades, para as quais ela é no seu ser-aí", Müller observa que esta assimetria leva Hegel "à distinção entre 'subjugar' (*bezwingen*) e 'coagir' (*zwingen*), segundo a qual o homem 'enquanto ser vivo pode ser subjugado' (*bezwungen*), i. é, ele pode na sua exterioridade padecer violência física, ao passo que 'a sua vontade livre não pode em si e por si, ser coagida (*gezwungen*)' (§ 91)" (Analytica, Revista de Filosofia, 9/1 (2005), p. 27)

> O direito a um tal bem inalienável é imprescritível, pois o ato pelo qual tomo posse da minha personalidade e da minha essência substancial, pelo qual faço de mim um ser capaz de direito e imputável, um ser moral, religioso, subtrai essas determinações precisamente à exterioridade, que, ela só, as tornava suscetíveis de estarem na posse de um outro. [...] Este retorno de mim em mim mesmo, pelo qual me torno existente enquanto Ideia, enquanto pessoa jurídica e moral, suprime a relação precedente e a in-justiça que eu e o outro tínhamos infligido ao meu conceito e à minha razão, em ter tratado e deixado tratar a existência infinita da autoconsciência como algo exterior. – Esse retorno adentro de mim descobre a contradição de ter cedido a outros a posse daquilo que eu mesmo não possuía e do que eu, tão logo o possua, só existe por isso mesmo, essencialmente, como meu e não como algo exterior, a minha capacidade jurídica, minha eticidade, minha religiosidade.[13]

O adendo ao § 92/93 – 362 – (II, 343) traz a idéia de que a "coação é violência contra um ser-aí natural", reforça a tese do sentido da coação como violência (*Gewalt*) ou da subjugação legítima que se exerce contra aquilo que contém o elemento da exterioridade da natureza. Isso porque:

> a vontade somente natural é *em si* violência contra a Idéia sendo em si da liberdade, a qual tem de ser protegida contra tal vontade inculta e tem nela de se fazer valer. Ou um ser-aí ético já está posto na família ou no Estado, contra os quais aquela naturalidade é um ato de violência, ou só existe um estado de natureza, um estado de violência em geral, contra o qual, então, a Ideia funda um *direito dos heróis*.[14]

Como se sabe da análise hegeliana, há aqui dois aspectos importantes. Um deles – a exterioridade (*Äusserlichkeit*) - merece ser destacado, ainda que represente um lugar comum na filosofia da natureza de Hegel. O outro, vinculado à característica da externalidade da natureza, diz respeito à relação de subjugação ou de domínio. Ora, a exterioridade, cuja característica da externalidade permite a coerção, constitui a determinação essencial da natureza, e marca a condição da imediati-

[13] Ibid., § 66.
[14] Ibid., § 93.

dade do homem como ser natural (*Naturwesen*), propiciando a luta pelo reconhecimento na relação de senhorio e servidão.

> A legitimação de uma *dominação* (*Herrschaft*) como mero senhorio em geral e todo o modo de ver *histórico* sobre o direito de escravidão e de senhorio, repousa sobre o ponto de vista que toma o homem como *ser natural* em geral, segundo *uma existência* (a que pertence também o arbítrio) que não é adequada ao seu conceito.[15]

No adendo a esse parágrafo, a posição de Hegel é bastante enfática:

> O ponto de vista da vontade livre, com o qual principia o direito e a ciência do direito, já está para além do ponto de vista não-verdadeiro, segundo o qual o homem como ser natural e como conceito somente sendo em si é, por isso, suscetível de escravidão. Este aparecimento precedente e não-verdadeiro concerne só o espírito que ainda está no ponto de vista da sua consciência; a dialética do conceito e da consciência primeiro somente imediata da liberdade provoca aí a *luta pelo reconhecimento* e a relação do *senhorio* e da *servidão*.[16]

O elemento hobbesiano da violência, de relações de senhorio, de domínio, de submissão próprias da dialética do senhor e do escravo, e que se exprime por relações de exterioridade, já está presente no escrito juvenil Maneiras de Tratar Cientificamente o Direito Natural.[17] Neste texto, Hegel classifica três maneiras de tratar o Direito Natural: o modo "empirista" de Hobbes, Locke, Rousseau, o modo "formalista" de Kant e Fichte, e o modo "especulativo" que Hegel atribui a si próprio como a única maneira correta (científica) de tratar o Direito Natural, opondo-se, assim, ao empirismo e ao formalismo.

O resultado do equívoco metodológico das teorias do Direito Natural moderno repercute na concepção política, revelando-se na

[15] Ibid., § 57.

[16] Ibid., § 57.

[17] Em colaboração com Schelling, o jovem Hegel edita o Kritische Journal der Philosophie durante os anos 1801/3, onde publica seus primeiros escritos importantes: Diferença entre os Sistemas de Filosofia de Fichte e de Schelling, Fé e Saber e o artigo que apareceu 1802/3 Maneiras de Tratar Cientificamente o Direito Natural.

impossibilidade que estas teorias demonstram para se alcançar uma "totalidade orgânica" que sustenta relações de necessidade interna implícitas nessa totalidade. É, precisamente, o procedimento formal de separação que fixa determinidades atomizadas (próprias do modo de pensar a realidade, produzido pelo entendimento) que é preciso negar.[18] Fundar a sociedade civil ou o Estado sobre uma natureza absolutizada como essência a partir do aspecto empírico da exterioridade significa uma "ficção da imaginação".

Certamente que Hegel sabe que o estado de natureza é apenas de uma hipótese para aqueles que, como Hobbes e Rousseau, usaram esse recurso como artifício heurístico para melhor caracterizar a existência real do estado civil. O problema desta ficção é que ela não pode funcionar segundo a exigência a que ela se propõe: a de ser um recurso hipotético que se coloca vicariamente no lugar da necessidade da realidade, pois, a necessidade não pode ser um atributo de uma ficção, mas o resultado da unidade entre a possibilidade e a realidade:

> aquilo que, de um lado, é afirmado como inteiramente necessário, em si, absoluto, é, de outro lado, ao mesmo tempo reconhecido como algo de não real, de simplesmente imaginado e como coisa de pensamento, lá como ficção, aqui como simples possibilidade, o que é a contradição a mais tosca.[19]

Hegel critica a concepção de estado de natureza na epistemologia e na doutrina política do empirismo que pretende ser científico - a indicação não explicita a Hobbes não retira a referência a este pensador. A deficiência do modo empírico é, basicamente, de ordem metodológica. O procedimento empírico parte do pressuposto de que a realidade é constituída de uma multiplicidade de aspectos, ou de uma diversidade de determinações separadas (o um e o múltiplo, o positivo e o negativo),

[18] "Esta deficiência metodológica do empirismo repercute diretamente sobre o modo pelo qual ele aborda a problemática do direito natural: situando a origem da esfera ético-política num estado de natureza que, caracterizando a dispersão e/ou o antagonismo irredutível de indivíduos que se excluem mutuamente, ele não pode conceber a própria ordem política (a totalidade ética) senão como uma totalidade justaposta a esta dispersão originária e coagindo de fora, o que leva, pois, a separar radicalmente estado de natureza e ordem política" (G. GÉRARD, La naissance de l'État hégélien. Apropos d'un ouvrage récent de Jacques Taminiaux, In : Revue Philosophique de Louvain, 85 (1985), p. 243).

[19] G. W. F. HEGEL, Des Manières de Traiter Scientifiquement du Droit Naturel (Tradução de B. Bourgeois), Paris: Vrin, 1972, p. 21.

sem nenhum vínculo orgânico e que são unidas pela necessidade formal de uma unidade externa imposta de modo arbitrário. A consequência deste procedimento é que os princípios, que decorrem de relações inicialmente tratadas como determinações separadas e fixas, são arbitrários, pois recorrem à necessidade de um elemento externo unificador, e que é resultado de ações de domínio.

Esta doutrina repousa sobre o pressuposto de relações dispersas da multiplicidade de indivíduos opostos que estão em "conflito absoluto uns em relação aos outros" (ibid). Acima desta multiplicidade deve ser criada uma unidade, "exprimindo-se como totalidade absoluta",[20] mas que é estranha e que se realiza mediante o signo da exterioridade de algo que advém do "juntar-se como algo de outro e de estranho" (ibid). A reunião que resulta da "harmonia informe e exterior, sob o nome da sociedade e do Estado"[21] com o múltiplo (os indivíduos) realiza-se sob uma relação de dominação (*Herrschaft*): "o divino da reunião é algo de exterior para os múltiplos [elementos] reunidos, que, com ele, não podem ser postos senão na relação de dominação, porque o princípio desta empiria exclui a unidade absoluta do um e do múltiplo."[22]

Na interpretação de Hegel, o estado político hobbesiano – como resultado da passagem do estado de natureza e com o ditame das "leis da razão" – surge como um estado de um soberano despótico, cuja vontade não é a vontade de todos, mas a vontade do soberano, o qual não é responsável perante os indivíduos. Essa questão, tipicamente hobbesiana, diz respeito ao caráter e à necessidade da dominação ou da irrenunciável força de coação inerente ao poder político, e o seu estatuto em relação à violência que ele pode, legitimamente, praticar.

A "relação de submissão absoluta dos sujeitos sob esse poder supremo"[23] não resulta de uma relação identitária da totalidade ética, mas de um domínio exterior que se impõe sobre os indivíduos atomizados. A unidade (política) que se alcança é exterior, resultado da dominação por parte do soberano e submissão por parte dos súditos. Hegel. Ou seja, a ideia de que a dominação no modelo hobbesiano resulta de uma necessidade externa, e que é uma prerrogativa inerente ao soberano que a exerce sobre os indivíduos.

---

[20] Ibid., p. 23.
[21] Ibid., p. 24.
[22] Ibid., p. 24.
[23] Ibid., p. 24.

Pode-se perceber a relação entre esse modo empírico de entender a lei natural e o momento histórico (e a sua representação teórica na filosofia política de Hobbes) no qual ele foi formulado, ou seja, como a expressão do moderno Estado absolutista, no qual o soberano reina de forma absoluta na sua divina majestade. Nesta forma de exercício de domínio, a liberdade do súdito constitui apenas fazer aquilo que o soberano (a lei) permite, revelando-se no estado civil a forma de uma liberdade que se apresenta, ainda, como ausência de impedimentos legais, possível naquelas esferas nas quais o Estado não exerce o seu domínio.

Argumentação análoga é desenvolvida na segunda parte do escrito Direito Natural, agora na crítica endereçada à noção de coerção (*Zwang*) em Fichte, como elemento essencial do direito. Para o modo de ver do "formalismo científico" deste filósofo, não obstante o apego a princípios aprioristícos e formais, a unidade do indivíduo (e da sua liberdade) com a realidade da vontade universal se dá pela mediação do caráter coercitivo do direito. Isso significa, *mutatis mutandis*, um procedimento parecido com o empirismo de Hobbes, isto é, a construção de uma unidade mediante uma relação externa de coerção, que acaba subjugando um dos pólos dessa relação, negando a liberdade do indivíduo que vê o seu arbítrio subjugado pela coerção, e ele só tem consistência dessa unidade mediante a intervenção externa da coação. Nesse caso, o "elemento ético que está posto, unicamente, segundo a relação – ou a exterioridade e a coerção -, [se ele é] pensado como totalidade, suprime-se a si mesmo"[24] Para Fichte, interpreta Hegel, no próprio conceito de coerção se põe algo de exterior à liberdade.[25]

Assim, o conceito fichteano de coerção só é aceitável naquelas situações de externalidade, nas quais é possível o exercício de uma coerção forte, ou seja, aquela que se caracteriza como subjugação e que se aplica à liberdade do livre-arbítrio, uma forma de liberdade (empírica) que guarda elementos da naturalidade da particularidade, porque está

[24] Ibid., p. 49.

[25] "Portanto, comenta Müller, a construção fichteana da liberdade universal por meio de um sistema da coerção recíproca universal das liberdade singulares que se autolimitam, não só compreende a liberdade 'derivadamente' a partir da relação entre unidade e multiplicidade, relação na qual liberdade universal e liberdade singular se opõem como determinações da reflexão distintas, portanto não concebidas igualmente na sua indiferença/identidade, mas essa construção tem na sua base um falso conceito de liberdade, pois a coerção é externa e estranha à liberdade." (M. MÜLLER, O direito natural de Hegel: pressupostos especulativos da crítica ao contratualismo, In: Filosofia Política, III/5 (2003), p. 51).

submetida à “necessidade empírica não separável dela”, e que, portanto, pode ser submetida ou sujeitada a uma força exterior. Ainda que Hegel possa admitir a presença de uma coerção fraca da não-dominação (não-subjugação) entre o indivíduo (e a sua liberdade individual) e a totalidade ética, ela deve ser a expressão de uma relação ética interna.[26]

Contrariamente ao entendimento do empirismo e do formalismo, pelo qual o sujeito não está consigo mesmo, manifestando, assim, relações de sujeição e de dominação retratada pela filosofia política hobbesiana da separação entre o poder externo do soberano e a obediência dos súditos - a liberdade, para Hegel, deve superar a determinação da exterioridade, própria da natureza. Para o filósofo, o que é fundamental, e que já está delineado de forma programática no escrito sobre o Direito Natural, é compreender que “a essência da liberdade e a sua própria definição formal é, precisamente, a de que não há nada de absolutamente exterior para ela.”[27]

No escrito sobre o Direito Natural, a ideia de “vida ética orgânica” se constitui num conceito diretor para se pensar a realidade política. E a “vida ética orgânica” não pode ser pensada nem traduzida por

[26] Marcos Müller entende que o sentido do uso do termo coerção (*Zwang*) como relação externa que unifica a liberdade singular com a liberdade universal, procedimento esse que é comum a todo o jusnaturalismo, e que Hegel quer criticar. Entende que, diferentemente da liberdade empírica que pode ser coagida, pois é algo externo, a “liberdade pura” não pode ser coagida. Esta liberdade “que não é apenas a relação simples e vazia a si da universalidade abstrata oposta às determinações particulares, mas de uma liberdade que, na infinitude da indiferença absoluta em face destas determinações, está para além da exterioridade da coerção e da dominação, pois ela é ‘subjugada’ pela universalidade concreta da totalidade ética, que se autodiferencia, se particulariza e se exprime nos modos de agir universal que não estão à disposição do arbítrio do indivíduo. Esta infinitude da indiferença absoluta, que suspende a coerção, e pela qual o indivíduo é subjugado na totalidade das sua determinidades, inclusive na sua singularidade, revela-se, agora, como a negatividade imanente do próprio absoluto prático, a sua ‘forma absoluta ou infinitude” (O direito natural de Hegel: pressupostos especulativos da crítica ao contratualismo, op. cit., p. 54). Assim, Müller interpreta distintivamente as duas formas de domínio presente neste escrito: a coerção (*Zwang*) e a subjugação (*Bezwingung*). A primeira atinge “somente a exterioridade do indivíduo em suas determinações finitas” (p. 55), a segunda “que opera na negatividade infinita (‘infinitude negativamente absoluta’) da ‘liberdade pura’, visa a exterioridade no seu todo, a totalidade das determinidades e relações que constituem a vida enquanto tal, inclusive a singularidade da liberdade empírica.” (Ibid., p. 55) Na nota 271, Müller observa que, a tradução de *Bezwingung* por “subjugação” permite que este termo torne “mais visível a sua contraposição principal aos conceitos de ‘coerção’ e ‘dominação” (Ibid., p. 63). A partir dessa interpretação, é possível dizer que a coerção supõe relações de externalidade (semelhantemente à ideia da coerção externa em Kant e, também, em Fichte) e a subjugação representa uma coerção interna (análoga à coercitividade interna na relação entre *Wille* e *Willkür* no análise kantiana). A primeira envolve a noção de domínio, a segunda não, porque é auto-coação, ou seja, a repressão ou a sujeição de alguém como o seu outro.

[27] G. W. F. HEGEL, Maneiras de Tratar o Direito Natural, op.cit. p. 49.

uma ficção metodológica. Aqui a pretensão é pensar "a ideia absoluta da vida ética" na unidade do estado de natureza e da majestade (do Estado), de tal modo que este último não é outra coisa senão "natureza ética absoluta", e a singularidade não é nada, mas absolutamente uma com esta natureza. A totalidade orgânica da vida ética que se traduz na organização estatal da vida de um povo é definida por Hegel por uma unidade daquilo que o empirismo político hobbesiano havia separado: de um lado o estado de natureza, e de outro, o Estado. Isso só é possível se a realidade ética for pensada segundo a unidade de duas realidades aparentemente contraditórias: estado de natureza e estado civil (político). Mas, se essa unidade não for compreendida em termos artificiais do contratualismo, mas em termos organicistas que não permitem o isolamento e a disjunção daquelas duas realidades, o estado de natureza é subsumido na majestade do Estado, e este se identifica com a realidade dos indivíduos, deixando de haver entre a vida natural e a vida ética qualquer descontinuidade.

Assim, o organicismo especulativo do jovem Hegel induz à crítica do mecanismo de externalidade do estado de natureza para a dedução, por via negativa dessa externalidade, da origem do poder político. Critica, também, a forma artificial que o empirismo do direito natural emprega para unificar a vontade particular com a vontade geral, em que pese o caráter da constituição de um corpo único de um Estado forte e poderoso, ou de um Estado como expressão da vontade geral. A consequência desse procedimento é a instauração de uma *societas* política marcada pela abstração de seu ato constitutivo, e a coerção do Estado um recurso que se cristaliza na figura do soberano que se opõe aos súditos, sem manifestar nenhuma coesão interna. O Estado permanece exterior e sujeito a constantes tensões que levam à instabilidade da vida política, a qual permanece apenas como o resultado de uma equação vantajosa tanto para o soberano como para o súdito, traduzida na mútua relação entre proteção que o primeiro oferece e a obediência que o súdito, em troca, lhe presta. Para que este Estado não se dissolva ele necessita de um lado da dominação que lhe é inerente e, de outro, da submissão obediente da condição do súdito.

A questão da exterioridade (*Äusserlichkeit*) de um estado de natureza retrata a intenção já presente no escrito sobre o *Direito Natural* de entendê-la na sua determinação essencial como algo exterior.

A exterioridade constitui um atributo daquilo que é natural e que será desenvolvido de forma mais ampla e consistente nos escritos posteriores da obra de Hegel, a partir da Filosofia do Espírito de 1803-1804 com a concepção da natureza como ser-outro do espírito, alcançando, sobretudo, na *Enciclopédia* a formulação paradigmática do conceito de natureza como a "ideia na forma do *ser-outro* (*Andersseins*)."

> Visto que a *ideia* é assim como o negativo dela mesma ou *exterior a si,* assim a natureza não é exterior apenas relativamente ante esta idéia (e ante a existência subjetiva da mesma, o espírito), mas a *exterioridade* constitui a determinação, na qual ela está como natureza.[28]

Hegel entende a natureza como o "espírito alienado de si", (§ 247, ad.), o "cadáver do entendimento."[29] A ideia na figura desta exterioridade "se situa na inconformidade dela consigo mesma",[30] ela é, então, o momento da diferença, o ser-outro, o negativo da ideia, a "*contradição não resolvida*"[31], porque a ideia, enquanto natureza, é exterior a si mesma. A

> forma do ser-outro é a imediatez, que consiste em que o diferente subsiste abstratamente por si. Mas este subsistir é só momentâneo, não um verdadeiro subsistir; só a ideia subsiste eternamente, porque ela é ser-em-si-e-para-si [*Anundfürsichsein*], isto é, ser-retornando-a-dentro-de-si [*Insichzurückgekehrtsein*].[32]

Falta à natureza a determinação auto-referencial daquilo que é livre e espiritual, ela encontra-se, assim, fadada, de um lado, às leis da regularidade da necessidade, e, de outro, às variações do acaso e de fenômenos marcados pela contingência. Contudo, "o conceito deseja romper a casca da exterioridade e vir-a-ser para si."[33] Hegel termina a sua exposição sobre a filosofia da natureza recorrendo à metáfora da crisálida que morre para dar luz a uma nova forma de vida mais bela, representada pela borboleta:

[28] G. W. F. HEGEL, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, op. cit. § 247.
[29] Ibid., § 247.
[30] Ibid., § 248.
[31] Ibid.
[32] Ibid.
[33] Ibid., § 251.

> sobre esta morte da natureza emerge deste invólucro morto uma natureza mais bela, *sai o espírito*...O fim [alvo] da natureza é matar-se a si mesma e quebrar sua casca do imediato, sensível, queimar-se como fênix para emergir desta exterioridade rejuvenescida como espírito... A natureza tornou-se para si algo outro, para de novo se reconhecer como ideia e reconciliar-se consigo...[34]

Ao recapitular o percurso da filosofia da natureza, o filósofo observa que o objetivo desta filosofia é “dar uma imagem da natureza para dominar este Proteu, nesta exterioridade achar só o espelho de nós mesmos, na natureza ver um livre reflexo do espírito – conhecer a Deus, não na meditação do espírito, mas neste seu imediato ser-aí.”[35]

Essa forma de entender a alteridade - segundo o ponto de vista de uma outridade que é exterior - servirá de referência às relações de dominação, nas quais os traços da naturalidade permanecem segundo o paradigma da dialética do senhor e do escravo. Para além do modelo da externalidade do mecanismo da natureza, as ações mediadas pelo reconhecimento permitem uma forma de sociabilidade ético-política baseadas em relações da liberdade que excluem o domínio. O reconhecimento só é possível numa relação que exclui a dominação, isto é, quando o outro está “liberado” de qualquer sujeição, condição essencial para que o sujeito que os indivíduos alcancem a liberdade autêntica.

A autoconsciência universal manifesta-se como o solo de uma comum reciprocidade em que os sujeitos podem exercer o reconhecimento recíproco, permitindo aos agentes uma igualdade de direitos e de cidadania. E isso não é possível na relação senhor-escravo que pertence a uma consciência ainda imediata e natural, marcada por interações de externalidade que propiciam a dominação. Compreender a racionalidade dos meus direitos e dos meus desejos, bem como a capacidade de agir segundo princípios são elementos que devem valer para todos como resultado de uma relação de mútuo reconhecimento.

No que diz respeito à relação entre autoridade e liberdade, o conceito de reconhecimento opera no sentido de buscar formas de

[34] Ibid., § 376.

[35] Ibid.

legitimação da lei que não aquelas oriundas da coação externa do direito como para o Jusnaturalismo que, pela força ideal do contrato, se impõe como um dever (político-jurídico) de aceitação de normas que regulam a vida social. Esse modelo contratualista do jusnaturalismo é recusado por Hegel que recorre a um outro modelo para justificar a legitimidade da lei (e da soberania e da autoridade) diante da liberdade dos indivíduos. Esse modelo é o do reconhecimento intersubjetivo inexistente na perspectiva do contratualismo, seja ele hobbesiano, seja kantiano, vinculado ao mecanismo normativo da externalidade coercitiva.

Para Hegel, determinadas atividades do espírito humano como a amizade, o amor e o patriotismo permitem a realização de formas de relações intersubjetivas – valores éticos-políticos destacados pela tradição republicana - que impedem o jogo de forças estranhas que dominam. São relações que estão articuladas ao reconhecimento recíproco de sujeitos que buscam entre si o estar consigo mesmo no seu outro e, nessa reciprocidade, abandonam qualquer pretensão ao domínio. A noção hegeliana da liberdade e de reconhecimento enseja a recusa a qualquer tipo de dominação ou de coerção não legítima, do contrário, as relações intersubjetivas se restringiriam à dialética do senhor e do escravo, limitando-se a uma luta por dominação mesmo que por meio de uma forma primitiva de reconhecimento.

A filosofia hegeliana, portanto, sustenta a tese de que de um estado de natureza é impossível deduzir uma teoria da igualdade dos indivíduos, considerando-os como pessoas, e fundamentar uma teoria ético-política com base na liberdade. Contudo, muito embora o Estado seja pensado como a realização máxima do Espírito objetivo, a natureza, de certa forma, nele subsiste "espiritualizada" permanecendo no elemento da particularidade naquilo que é humano, errático e contingente, sobretudo, na esfera da sociedade civil, onde o conflito subsiste, necessitando da coação do Estado.

A sociedade, ao mesmo tempo em que promove uma igualdade - a do homem enquanto homem - prolonga e potencia uma desigualdade natural de um suposto estado de natureza. É justamente essa "particularidade natural", à qual se acrescenta uma "particularidade arbitrária", que Hegel explicitamente chama de "resto do estado de natureza".[36] Tudo indica que este estado refere-se a Hobbes, principalmente quando Hegel

[36] G. W. F. HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts, op. cit., § 200.

caracteriza a sociedade civil como o "campo de batalha de todos contra todos."[37] Como reino do entendimento e da particularidade – um dos elementos da sociedade civil presente na pessoa como uma "mistura de necessidade natural e de arbítrio" - esta sociedade conserva e suprime a natureza no seio da própria *Sittlichkeit*. Pelo concurso da cultura (*Bildung*) e pela mediação dos outros na satisfação social das carências, há um processo de superação da natureza que Hegel chama de libertação da necessidade natural. Mas, adverte o filósofo, "essa libertação é apenas *formal*, já que a particularidade dos fins continua sendo o conteúdo que lhe serve de fundamento."[38]

Ao comportar elementos do "estado de natureza" e, ao mesmo tempo, possuir na sua própria lógica contraditória uma racionalidade, embora astuciosa, a sociedade civil constitui o espaço que possibilita a mediação entre elementos considerados naturais (o conflito, a luta, a concorrência) de uma racionalidade negativa e o aspecto ético-político da racionalidade positiva do Estado.

Ao interpretar a sociedade civil segundo alguns aspectos do estado de natureza hobbesiano, Hegel mantém o conflito como um fato estrutural e imanente a um momento da eticidade. Cabe à racionalidade do Estado, não como uma exigência de um ideal normativo, mas como uma necessidade histórica que os novos tempos revelam, e que a razão traduz como exigência conceitual, a resolução desse conflito. Por isso, o Estado pode fazer uso da dominação naquelas situações nas quais predomina o elemento da exterioridade da natureza. Em outras situações, a relação é de coerção, mas não de dominação repressiva, cujo modelo advém da ação formadora da cultura (*Bildung*).

---

[37] Ibid., § 289, cf. tb. § 198.

[38] Ibid., § 195.

Religião da arte e natureza na Fenomenologia do Espírito de Hegel

Mestrando João Batista da Silva Júnior
(UFES, Vitória)
j_apeiron@hotmail.com

Resumo: A Filosofia da Natureza de Hegel produziu controvérsia questão sobre o tema da destruição da natureza. Esse trabalho tem o intuito de investigar e fazer apontamentos possíveis sobre esta questão da destruição da natureza no pensamento de Hegel a partir da noção de religião da arte na Fenomenologia do Espírito. Para tanto, valeu-se de uma divisão da apresentação em dois momentos. No primeiro momento, veremos o modo que Hegel indica a natureza do pensamento como destruição, e, a partir de sua concepção objetiva da arte, do belo artístico e do belo natural, como ele conceitualiza a relação entre espírito e natureza. No segundo momento, tencionamos ver o sentido do que Hegel designa por religião da arte na Fenomenologia do Espírito como o salto, a passagem do coletivo crendo na natureza para o coletivo crendo no homem, desencadeando o nascimento do mundo do espírito verdadeiro, a Grécia.

Palavras-chave: Religião da Arte, Natureza, Espírito, Destruição, Belo Artístico, Belo Natural.

I. Introdução

A partir do momento que o homem passa a pensar e a confirmar seus pensamentos na realidade e na natureza, a partir daí é que começa essa tendência pela obsessão, pela ambição de superar a natureza, porque nós sabemos a natureza, nós conhecemos a natureza, praticamente quase que podemos prever a natureza. Não sei se podemos dizer que o homem chegou hoje, no nosso tempo, a conseguir parar, a bloquear o curso da natureza, o tempo da natureza, porque por mais que o homem impeça aqui, a natureza vai arranjar um outro meio de continuar a sobreviver, a continuar o seu curso. O homem, quando começa a disputar com a natureza, ele disputa porque ele passou a saber como a natureza age, o que é a natureza, e praticamente é quase que prever a natureza. Mas ele não conseguiu uma coisa, que é impedir o seu curso, que é continuar, e a natureza está aí continuando. Para Hegel é a partir daí, do momento em que o homem começa a disputar com a natureza, ele disputa porque

ele sabe a natureza, ele conhece a natureza, e percebe que ele sabe a natureza, que ele conhece a natureza. Hegel considera que:

> Não só deve a filosofia harmonizar-se com a experiência da natureza, mas o nascimento e a formação da ciência filosófica têm como pressuposto e condição a física empírica. Uma coisa, porém, é o processo de origem e os trabalhos preparatórios de uma ciência, e outra a própria ciência; nesta não pode aqueles aparecer como fundamento; o fundamento deve antes ser a necessidade do conceito.[1]

A física moderna mostrou que, no mundo físico, tudo está interconectado, tudo está em ação recíproca com tudo. Na visão de Hegel, toda realidade natural e espiritual forma um todo de interdependências e interações, uma estrutura dinâmica e viva. Mas isto significa que a própria natureza não pode ser compreendida adequadamente por leis puramente mecânicas, mas precisa ser entendida dentro do Todo natural-espiritual, orgânico e vivo. Anecessidade de focalizar novamente o interesse filosófico na Natureza torna-se mais evidente ainda se olhamos para os desafios ecológicos que a humanidade enfrenta hoje. A discussão política atual está voltada principalmente para os grandes e urgentes problemas concretos, mas ao longo prazo será necessário refletir e esclarecer a relação geral, básica do ser humano para com a natureza.

Para Hegel, a filosofia aparece na história "em tempos infortunados para o mundo e de decadência na vida política", quando os antigos sistemas religiosos e formas de cultura, começam a ser minados por um processo de dissolução e renovação. O conteúdo geral da filosofia existiu antes em forma de religião, na forma do mito, do que em forma de filosofia. "A filosofia tem com a arte e a religião o mesmo conteúdo e o mesmo objetivo; mas ela é a forma mais elevada de captar ideia absoluta, porque sua forma, a mais elevada, é o conceito."[2] A história da filosofia é, para Hegel, a história do pensamento. Sendo que "a filosofia não tem [...] nenhum outro objeto que Deus e é, assim, em essência, *teologia racional* e, enquanto a serviço da verdade, o ofício divino perene."[3] Nesse sentido, temos a filiação ente pensamento, filosofia e Espírito:

[1] G. W. F. HEGEL, Enciclopédia da Ciências Filosófica em Epítome. V. II – Filosofia da Natureza (Tradução de Artur Mourão), edições 70, 1969, § 246, p. 10.

[2] G. W. F. HEGEL, Lógica II, p. 549.

[3] Estética I, p. 139. Grifos nossos.

> O pensamento é ativo somente enquanto se produz. Ele se produz através desta sua própria atividade. O pensamento não é imediato. Existe somente enquanto ele se produz a si mesmo. O que ele assim produz é a filosofia.[4] [...] o pensamento que mostra-se na história da filosofia é uno, seus desenvolvimentos são apenas formas distintas de um e mesmo pensamento. O pensamento é a substância universal do Espírito. Dele se desenvolve tudo o mais. Em tudo o que é humano, há o pensar, o pensamento, o ativo.[5]

Em outras palavras, temos que em tudo que é humano há o Espírito, o pensamento, é desde um produzir-se a si mesmo. Essa atividade de se produzir a si próprio em sua tensão com a realidade, com os problemas que nos afetam, indica-nos o seu oposto, a saber, a negação do existente. Esse produzir, na ótica de Hegel, remete-nos ao destruir. Essa atividade de se produzir a si próprio

> ... contém o momento essencial duma negação, já que produzir é também um destruir. A filosofia, ao produzir-se a si própria, toma o natural como o seu ponto de partida para o superar. [...] O espírito apenas ultrapassa a forma natural, passa da moralidade imediata e do impulso da vida ao refletir e ao conceber. Deste modo, fere e derruba esta forma real e substancial de existência, esta moralidade e esta fé, e inicia o período da destruição.[6]

A natureza do pensamento, a sua atividade, consiste em produzir e destruir. Parece até uma previsão, mas ele não faz previsão, ele já falou isso, Hegel não faz previsão, a filosofia não prevê o futuro. Podemos considerar que aqui nesta passagem ele faça, talvez sem o querer, uma previsão no sentido de uma futura destruição da natureza, do curso da natureza? Ao produzir, você destrói a outra forma, você está produzindo uma nova forma, mas para você produzir esta nova forma você destrói a outra, como o caso do escultor, por exemplo. Mas qual outra forma que o escultor destrói? A cerâmica, o barro, as pedras, o mármore, aí você vai aumentando hierarquicamente o que quer dizer como possibilidades de produzir e destruir. Então, esse sair da natu-

[4] Introdução à história da filosofia, p. 10.
[5] Ibid., p. 12-13.
[6] Ibid.

reza, produzir algo diferente, compreendemos como o destruir desse hábito antigo, destruir o hábito de estar em contato com a natureza e de agir com a natureza como se ela fosse superior. Destruir esse pensamento de achar que a natureza é superior, por um outro momento, passar a um outro momento que é um momento da razão como superior, suprema, como faculdade suprema, daí o espírito e *a organização racional do Estado*. Sobre o sujeito e o objeto do espírito, e sobre sua relação com a natureza, Hegel diz:

> O espírito tem, para nós, a natureza como seu pressuposto; ele é a sua verdade e por isso o seu primeiro elemento absoluto. Nessa verdade, a natureza desapareceu e o espírito brota como a ideia que alcançou seu ser-para-si, cujo objeto, da mesma forma que sujeito, é o conceito.[7]

Na Fenomenologia do Espírito, o capítulo VI "Espírito", Hegel indica o nascimento e desenvolvimento do Espírito no mundo, na forma das transformações das instituições políticas. Este início do Espírito é marcado pelo momento em que surgem as crenças nos deuses com características humanas. Essa passagem da religião da natureza para a religião da arte, pode ser considerada um salto da razão, o que Hegel ilustra também como um voo, o "voo do pássaro de Minerva":

> Para dizermos algo mais sobre a pretensão de se ensinar como deve ser o mundo, acrescentaremos que a filosofia chega sempre muito tarde. Como pensamento do mundo, só aparece quando a realidade efetuou e completou o processo da sua formação. O que o conceito ensina mostra-o a história com a mesma necessidade: é na maturidade dos seres que o ideal se ergue em face do real, e depois de ter apreendido o mundo na sua substância reconstrói-o na forma de um império de ideias [sic]. Quando a filosofia chega com a sua luz crepuscular a um mundo já a anoitecer, é quando uma manifestação de vida está prestes a findar. Não vem a filosofia para rejuvenescer, mas apenas reconhecê-la. Quando as sombras da noite começaram a cair é que levanta vôo [sic] o pássaro de Minerva.[8]

---

[7] Enciclopédia III, § 381.

[8] G. W. F. HEGEL, Princípios da filosofia do direito, p. XXXIX.

Diante dessa compreensão do papel da filosofia, Hegel entende que a tarefa do historiador filosófico é trazer à tona aquilo que subjaz os fatos históricos, isto é, o propósito do Espírito, que é o movimento dele conhecendo a si mesmo. Mas, o que o Espírito conhece quando reflete sobre ele mesmo? O que o Espírito conhece quando retorna a si mesmo é que ele é autodeterminante e autônomo, não se encontra sujeito a algo ou dependa de alguma coisa para existir. O Espírito conhece que é livre, e "[...] livre é o que não é dependente de outro, o que não sofre violência, o que não está enredado noutro"[9]. Como o Espírito tem como fim conhecer a sua essência que é a *liberdade*, Hegel entende que quanto mais o Espírito conhece sua natureza, mais efetiva ela se torna, ou seja, mais real se torna a liberdade. *Pois, para o filósofo, saber também é poder realizar aquilo que se sabe.* Essa efetivação da liberdade se dá na história. Por isso Hegel afirma que "a história universal é o progresso na consciência da liberdade [...]".[10]

> Que contudo, o espírito é a contradição, isto não deve significar nenhum prejuízo. O contraditório se auto-destrói ; assim o espírito é destruição, loucura em si mesma.[11]
>
> Dass aber der Geist der Widerspruch ist, das soll kein Schade sein. [...] Das Widersprechende zertort sich; so ist der Geist *Zerrüttung*, Verrücktheit in sich selbst.

Hegel define o pensamento como sendo em si livre e puro, embora possa se apresentar em qualquer forma. Os pensamentos não são as próprias coisas, mas são formulados sobre as coisas. Mas estas não são os verdadeiros pensamentos, "o verdadeiro é a essência da coisa, o universal". O pensamento, segundo Hegel, possui determinações, uma delas é sempre aparecer em determinadas produções do espírito, como a arte. Para Hegel, "*o espírito é artista*"[12] e a história das religiões é a história do espírito do mundo que encontrará o saber de si como espírito na religião. As sucessivas religiões apresentadas por Hegel (religião natural, religião da arte e religião revelada) vão

---

[9] G. W. F. HEGEL, Introdução à história da filosofia, p. 90.

[10] G. W. F. HEGEL, Filosofia da história, p. 65.

[11] G. W. F. HEGEL, História da Filosofia III, HW 20, 389.

[12] G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do espírito (Tradução de Paulo Meneses), 3ª ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2005, p. 157, § 698. Grifos nossos.

organizar o desenvolvimento desse saber de si do espírito através de um processo dialético que irá reconciliar particularidade e universalidade, consciência e consciência-de-si. Cada uma delas será o reflexo direto de um certo espírito no mundo, de um certo povo, que vai encontrar em sua religião uma expressão ideal (não real) de si mesmo. Por ser esse reflexo direto "uma religião não supera o espírito efetivo que confere sua determinação" (HYPPOLITE, 2003, p. 568). Hegel considera que:

> O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente resultado; que só no fim é o que é na verdade. Sua natureza consiste justo nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser-de-si-mesmo. Embora pareça contraditório conceber o absoluto essencialmente como resultado, um pouco de reflexão basta para dissipar esse semblante de contradição. O começo, o princípio, ou o absoluto - como de início se enuncia imediatamente – são apenas o universal.[13]

A partir de uma concepção objetiva da arte, Hegel estabelece a relação entre espírito e natureza, entre o belo artístico e o belo natural. O Belo e o bom, para a tradição do pensamento e da filosofia grega são praticamente correspondentes. O belo é bom, ao mesmo tempo em que o bom é o belo. Hegel, em suas definições gerais sobre a arte, inicia por relacionar o belo artístico e o belo natural, na maneira de uma relação de opostos que se relacionam hierarquicamente, afirmando a superioridade da beleza artística sobre a beleza natural, sobretudo pelo fato da beleza artística ser produto do espírito e a natureza não. Contra-argumentado ao que chama "opinião corrente", no caso, a ideia da identificação da natureza com o próprio divino, o que faz o mérito da arte se aproximar do natural, Hegel diz:

> Contra esta maneira de ver, julgamos nós poder afirmar que o belo artístico é superior ao belo natural, por ser um produto do *espírito* que, superior à natureza, comunica esta superioridade aos seus produtos, e, por conseguinte, à arte. *Tudo quanto provém do espírito é superior ao que existe na natureza.*[14]

[13] G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do espírito (Tradução de Paulo Meneses), 3ª ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2005, p. 36, § 20.

[14] G. W. F. HEGEL, Estética: a ideia e o ideal; Estética: o belo artístico ou o ideal, cap. I – A

O Belo artístico e o belo natural são o homem e a natureza. Podemos dizer que o belo natural seria superior? O belo natural é uma obra do divino. E o belo artístico? O belo artístico também é divino. O natural poderia ser superior? O belo artístico, ele é uma produção humana, é de origem divina, mas é uma produção humana. O belo natural é de origem divina, mas é uma produção divina, é uma produção natural, uma produção da natureza. A natureza, ela possui, ela é o ser inato, vamos dizer assim, diferente do homem. Mas é aí que estou falando que destrói porque, perguntamos: a natureza existe sem o espírito do homem? Ela se sobrepõe ao espírito? Ela é espírito? Ou o espírito é só uma coisa? Para Hegel o espírito é uno e é em Deus, a natureza e o homem são duas entidades diferentes, mas originadas do uno, do divino que é Deus. Na Enciclopédia das Ciências Filosóficas, Hegel aponta que:

> A natureza revelou-se como a ideia na forma de seu ser outro. Visto que a ideia é assim a negação de si mesma ou exterior a si, a natureza não é externa só relativamente perante esta ideia (e perante a existência subjectiva da mesma, o espírito), mas a exterioridade constitui a determinação na qual ela é como natureza.[15]

A produção artística, ela é superior à própria natureza que ela imita no sentido de que ela, a arte, recorta a coisa no seu exato momento, ao passo que a natureza está sempre em movimento, em mudança. Isto é ter superioridade, é uma peculiaridade da arte, tornar clara aquela visão, a visão. Uma das peculiaridades da arte porque é a visão do homem sobre a natureza. Mas será que é a visão do homem particular? Não, é a visão do homem da comunidade, do homem universal. Todo mundo enxerga quase que o mesmo naquilo alí, a interpretação é que são várias.

> Na esferea do Espírito absoluto, a purificação de toda ausência de liberdade se completa na forma de arte, religião e filosofia. Na medida em que o Espírito ambiciona a superação do objeto da consciência, ele transforma somente a si mesmo em conteúdo.[16]

---

concepção objetiva da arte (Tradução de Orlando Vitorino), Os pensadores, São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 3-5.

[15] G. W. F. HEGEL, Enciclopédia da Ciências Filosófica em Epítome. V. II – Filosofia da Natureza (Tradução de Artur Mourão), ediçoes 70, 1969, § 247, p. 11.

[16] G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do espírito (Tradução de Paulo Meneses), 3ª ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2005, § 575.

A religião é um assunto que perpassa a *Fenomenologia do Espírito*, no entanto ela é tratada formalmente apenas no sétimo e penúltimo capítulo da obra. Nela, os momentos anteriores onde o espírito se desenrolou a si mesmo ganham uma nova figura que é a da consciência-de-si. A religião é o momento onde o espírito não é mais apenas *em-si*, mas conquista também o seu *para-si*. "Aí vem a religião da arte, em todos os seus sentidos, até o homem na sua absoluta auto-justificação. A religião, nesse nível, nessa fase de homem como representação de Deus, justifica a si mesma."

II. Problematização

A imagem, ela conduz verdades, várias verdades, ela pode conduzir várias verdades na história. Façamos o questionamento: quem veio primeiro, o homem ou a religião? O homem como primata não possuía religião. O homem, quando ele se torna coletivo é que ele busca a religião; não é possível dizer se ele buscou a religião ou se a religião o buscou. Com a coletividade é que surgem as questões: quem somos nós? Para onde vamos? Primeiro vem o olhar sobre a natureza. Ele olha e vê que é fruto dela. A maioria das religiões surge da natureza.

A força da criação, sua necessidade, a essência da produção da verdadeira obra é quando você usa do seu instinto, ou da sua racionalidade. Podemos ver a racionalidade também como um instinto humano? A racionalidade, não será ela também natural, instintiva? O homem possui a racionalidade, mas ela veio como um instinto. Ao observar a natureza, faz uma descoberta sobre isso, e começa a olhar em volta e a fazer mais descobertas, a ver mais coisas, a visão começa a ficar mais ampla e acorda. Começa a acordar, aí vem pensadores como Heráclito e acorda mais ainda, porque começa a ver que tudo faz parte, tudo possui uma ordem e é uma ordem de contrários, que os contrários sustentam essa ordem. Então consideramos que é meio que instintiva a razão, começou meio que instintivo e após descobrir isto ela ainda é instintiva porque é do homem. Mas, e o salto da razão? O salto é do coletivo crendo na natureza, ao coletivo crendo no homem, este é o salto, ele fica aí. Da religião da luz, do sol, dos animais e das plantas, saltou-se à religião da arte que é a religião do homem, a religião no homem.

O nascimento do espírito, Hegel o coincide na Grécia, o mundo do espírito verdadeiro, da 'bela eticidade', e este início é essencialmente marcado pelo que determina-se como a luta do homem pela superação da natureza. É a essência do modo de ser do espírito, o seu retornar a si mesmo a partir do seu ser-outro. No seu estudo sobre as artes, Hegel busca "desvendar o segredo da sabedoria e das religiões dos povos". Nos mundos anteriores à Grécia, a natureza ainda é o centro, sobretudo na religião, essência do espírito para Hegel. Nas religiões da luz e na religião natural, das plantas e dos animais ainda não se iniciou a disputa entre homem e natureza, aí ainda não há o espírito.

> Enquanto, pois, o espírito se encontra na diferença entre a sua consciência e a sua consciência-de-si, *o movimento* tem a meta de suprassumir essa diferença-capital e de dar à figura, que é objeto da consciência, a forma da consciência-de-si.[17]

Esse movimento do espírito tem a meta de dar à figura a forma da consciência-de-si que é o homem, mas essa diferença-capital não é suprassumida pelo fato da figura da consciência ter também nela o momento do Si, e o Deus seja representado como consciência-de-si. Porque esta diferença não está ainda totalmente abolida? Não é pelo fato de que Deus já é representado pelo homem que o projeto já se realizou; o mundo egípcio é muito pesado em cima dos indivíduos, não são consciências livres ainda, "a determinação inferior deve mostrar-se suprassumida e conceituada pela determinação superior." Para Hegel, o que move o movimento, como vimos, é o negativo, a contradição, então aqui perguntamos: qual a contradição fundamental entre a religião da arte e a religião da natureza? Antes da Grécia há o espírito, mas ainda muito rudimentar. A substância ainda prevalece sobre o sujeito. Na Grécia:

> O espírito avançou da forma da substância à forma do sujeito através da religião da arte, pois ela produz a figura do espírito e assim põe nela o agir e a figura da consciência-de-si – que na substância aterradora só desvanece, e que na confiança não apreende a si mesma. Essa encarnação [Menschwerdung] da essência divina começa na estátua, que só tem nela

[17] G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do espírito (Tradução de Paulo Meneses), 3ª ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2005, p. 150, § 684. Grifos nossos.

> a figura externa do Si, enquanto o interior – sua atividade – incide fora dela. No culto, porém, os dois lados tornaram-se um; no resultado da religião da arte, essa unidade em sua plenitude passou também, ao mesmo tempo, ao extremo do Si. No espírito, que é totalmente certo de si na singularidade da consciência, toda a essencialidade soçobrou. A proposição que enuncia essa leveza soa assim: o Si é a essência absoluta. A essência, que era substância, e em que o Si era a acidentalidade, afundou até ao [nível do] predicado, e o espírito perdeu sua consciência nessa consciência-de-si, à qual nada se contrapõe na forma da essência.

Na passagem das religiões da natureza para a religião da arte, conforme Hegel conceitualiza, o que ocorre, podemos dizer, é um salto, e isso é um ponto fundamental em nossa investigação, esta passagem, esse salto. Com os gregos, os deuses passam a ter características físicas humanas. Até na natureza passam a ter deuses humanos. Nos sentimentos da guerra, do amor, da justiça, da arte. Os deuses eram considerados homens, ou entidades de sabedoria suprema, principalmente naquilo em que eles eram deuses, no que caberia a eles serem deuses. Por exemplo, Poseidom, o Deus do Mar; ou Atena, a deusa das artes, da guerra e da justiça... Esse salto é sinistro, mas é nisso como supostamente surgiu a filosofia. Os homens têm capacidade racional. Tales começou com uma observação da natureza. Ao plantar, ao mexer com a terra, ele percebeu que ambos, a terra, a semente e ele eram úmidos. Se já existia religião, já existiam questionamentos sobre a vida, foi onde Tales afirmou que tudo é água. A partir desse momento que o homem começa a pensar e começa a confirmar os seus pensamentos na natureza, ele percebe a natureza.

Hegel pretende buscar a verdade através do método dialético com isso desfazendo as ilusões do entendimento através da adequação da certeza do sujeito à verdade do objeto. Com o método dialético Hegel procura designar e apreender o âmbito de suas experiências históricas. Aquilo que nas *Meditações metafísicas* de Descartes se verificava como obra da dúvida – o abandono de cada forma de representação incapaz para a fundamentação da certeza - , em Hegel surge como desespero diante da recorrente insuficiência das estações progressivas em que evolui a experiência da consciência.[18]

[18] BAJONAS TEIXEIRA DE BRITO JR., Método e Delírio, Vitória: EDUFES, 2003, p. 18.

> Por isso esse caminho pode ser considerado o caminho da dúvida [zweifeln] ou, com mais propriedade, o caminho do desespero [Verzweilflung]; pois nele não ocorre o que se costuma entender por dúvida: um vacilar nessa ou naquela pretensa verdade, seguido de um conveniente desvanecer-se de novo da dúvida e um regresso àquela verdade, de forma que, no fim, a Coisa seja tomada como era antes.[19]

O mundo grego que se abre com a religião da arte traz como característica determinante a elevação do homem ao centro, os deuses passaram a ter imagem humana, não mais sendo representados como elementos da natureza tipo luz, plantas ou animais, e isto é o que há de determinante para o nascimento do espírito na Grécia, Deus passa a ter a forma humana. A religião já não é natural e o Deus é parecido com o homem. A forma concreta divina assume aparência humana. O espírito – a religião da arte produz a forma do espírito – põe na figura do espírito. Deus é figura que age, na forma do espírito o Deus age e é uma autoconsciência. O trabalho, que nos momentos anteriores lidava com a matéria-prima natural passa a trabalhar o espírito, o homem tornou-se trabalhador do espírito. Essa cidade grega do trabalhador espiritual tem a autoconfiança e a inquietude do si. No momento de surgimento da religião da arte:

> O espírito elevou sua figura, na qual é [presente] para sua consciência, à forma da consciência mesma; e produz para si uma tal forma. O artesão abandonou o trabalho sintético, o combinar de formas heterogêneasdo pensamento e do [objeto] natural: quando a figura a forma da atividade consciente-de-si, o artesão se tornou trabalhador espiritual.[20]

No capítulo da religião da arte, Hegel faz um estudo da evolução dos momentos da arte dentro da Grécia nas suas formas consecutivas: religião da arte abstrata (estátua, hino e culto), religião da arte vivente (atletas) e religião da arte espiritual (epopéia, tragédia e comédia). Agora, por que deixar de crer na natureza e crer no homem? Por que esse salto? Será que por simplesmente descobrir as

[19] G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do Espírito (Tradução de Paulo Meneses), 2ª ed., Petrópolis: Vozes, 1992, p. 66., Phanomenologie des Geistes, Werk 3, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1990, p. 72.

[20] G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do espírito (Tradução de Paulo Meneses), 3ª ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2005, § 699.

próprias faculdades mentais, descobrir a própria racionalidade? Temos domínio sobre os nossos sentimentos sim, temos domínio sobre a nossa moralidade, sobre a nossa ética, temos capacidade de nos guiar, mas a moralidade, a ética são consequências da coletividade, que é o espírito. Esse salto é, para Hegel, o momento em que a razão se torna espírito. Hegel entende que o espírito efetivo da religião da arte é o espírito ético, e que "esse espírito ético é o povo livre, no qual os costumes constituem a substância de todos, e cuja efetividade e ser, todo e cada singular sabe como sua vontade e seu ato."[21] O povo ético é o que o indivíduo se entrega na totalidade. Imediatamente as leis são essas, eu não duvido da minha cidade. Movimento absoluto da consciência de si. O individual não aparece. O eu toma distância da totalidade. A religião do espírito ético é, para Hegel, a elevação desse espírito sobre sua efetividade, "o retornar desde sua verdade ao puro saber de si mesmo". A emergência da consciência dupla: na Grécia, na cidade grega há a autoconfiança e também a inquietude do si. *"A substância simples do espírito se divide como consciência."*[22] Quer dizer que, no mundo grego, a substância simples se cinde como consciência: a substância simples do espírito, aquela unidade compacta, ela tem uma cizão dentro dela. Divide-se no Estado e no indivíduo, visto que a família é o conceito carente de consciência, sem consciência, ainda interior. A função da família é integrar a pessoa na universalidade, na família ela já saiu de sua imediatez, já saiu da natureza imediata, do instinto e já criou, e se integrou numa totalidade. (§ 450) O que era uma coisa só na natureza, agora, na formação da coletividade, se dividiu em duas potências distintas, o Estado e o indivíduo.

O fim negativo da família é formar a pessoa para que ela negue sua individualidade e se integre na totalidade. A família já fez esse processo de formação que vai acontecer depois no Estado também. Não é a morte da família, é realizar os ritos fúnebres. O fim positivo da família é relacionado aos ritos fúnebres. O fim negativo é negar o singular. Uma ação ética sempre tem a ver com a totalidade. A família não existe para dar felicidade aos seus membros, isso seria algo muito singular. Nem ajuda, nem felicidade, nem riqueza, nada disso pode ser o fim positivo da família, esse fim tem que ser o fim ético, e portanto, o fim universal.

---

[21] Ibid., § 700.

[22] G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do espírito (Tradução de Paulo Meneses), 3ª ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2005, p. 150, § 446. Grifos nossos.

A família é antes negativa e consiste em pôr o singular fora da família, em subjugar sua singularidade e naturalidade, e em educá-la para a virtude, para a vida no – e para o – universal. O fim positivo peculiar da família é o singular como tal[23].

Qual é o singular que pertence à família como singular? O morto, alguém recolhido, que já tem sua identidade definida, é o morto "que se recolheu em uma figuração acabada, e se elevou da inquietação da vida contingente à quietude da universalidade."[24] O mundo grego antigo é o

> mundo do senhor, porque o senhor não é apenas o senhor de um escravo. É também cidadão de um Estado aristocrático, a pólis, e também membro de uma família. A família é humana porque os membros (masculinos) da família travam uma luta de morte pelo reconhecimento e têm escravos, logo são senhores (KOJÉVE, 2002, p. 95).

O trabalhador intelectual põe-se a falar de si mesmo, mas pensa que está falando dos deuses. Na religião da arte o homem fala dos deuses (mitologia) e para os deuses (orações). A religião já não é natural porque o homem fala e o Deus é parecido com o homem. Segundo Kojéve, após sobre respondendo este questionamento referente a passagem da religião natural para a religião da arte:

> ... o mundo real (grego) é diferente do anterior (egípsio). [...] Já não é nem o mundo da colheita nem o do caçador, nem o mundo puramente agrário. É o mundo do espírito verdadeiro, a cidade grega. O homem (=senhor) não é mais obrigado a trabalhar com as próprias mãos para manter sua existência; aproveita o trabalho dos outros (=escravos) e não entra em contato direto com a natureza. A religião da arte é a religião dos senhores, que nela se revelarão a si mesmos inconscientemente.[25]

Para Kojéve, a religião da arte existe porque é a religião do Senhor. Neste mundo grego dos senhores, estes são reconhecidos por causa da escravidão, e o senhor não só não trabalha como não deve

[23] G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do espírito (Tradução de Paulo Meneses), 3ª ed., Petrópolis, RJ: Vozes, § 451, p. 310-311.

[24] Ibid.

[25] ALEXANDER KOJÉVE, Introdução à leitura de Hegel, EDUERJ, 2002, p. 230.

trabalhar, mas deve fazer alguma coisa, as artes, onde encontram o trabalho sem ter que trabalhar e tornam-se trabalhadores intelectuais.

> A religião grega é religião-artística por ser religião de classe (os senhores). É a classe dos senhores que se dá conta da beleza do trabalho do escravo. Para que haja a religião da arte, é preciso que o homem, isto é o senhor, seja consciente da insuficiência do mundo no qual vive (sittliche Welt, mundo moral). Não se trata do escravo, já que este se encontra fora do Estado, e a religião exprime o Estado. (KOJÉVE, 2002, p. 232)

Na religião da arte, a arte é religião e a religião é arte. Este primeiro momento da religião da arte, a religião da arte abstrata, seria onde o homem quer se fazer reconhecer sem lutar nem trabalhar.

Como relacionamos a religião da arte e a natureza a partir da perspectiva do tema da destruição da natureza, focamos na passagem da religião da natureza à religião da arte, especificamente a primeira etapa da religião da arte abstrata, a arte representativa plástica, da estátua. Este é o momento em que o artista venera a natureza, crê na beleza e na cosmovisão. O Deus habita a estátua e passa-se ao antropomorfismo, suprimiu-se a necessidade da vida animal. O senhor já não depende da natureza; ou melhor, ele tem lazeres. A religião para Hegel não reflete apenas a relação do homem com o Estado, com o mundo social, mas também suas relações com o mundo natural, com a natureza, com o meio no qual o homem vivia antes da construção do Estado. A religião da arte revela ao homem sua realidade universal (social, política), ao passo que a realidade particular do indivíduo se revela a ele na e pela filosofia, no sentido restrito da palavra.

Considerações Finais

O que vai acontecer quando, enfim, acontecer essa superação total da natureza, não só na arte? Quem busca a sabedoria, quem busca saber, quem busca resolver seus problemas está bem, quem não busca está ferrado. Esse buscar a sabedoria, buscar resolver seus problemas, ele é muita coisa: é você buscar ser racional, buscar ser moral, buscar ser ético, buscar ser religioso, buscar saber o que acontece ao seu redor, é buscar saber porque que você está aqui. E esta questão, depois

que colocaram na nossa cabeça que o Estado toma conta da gente isso acabou com nós cidadãos, porque hoje muitos nascem pensando que só têm que viver, seguir o curso mesmo, também é natural. *É aquele negócio, as coisas são tão naturais que se você não conduzir bem, ela vai seguir o curso, as coisas vão continuar*.

O homem aperfeiçoou a natureza. No Brasil,

> "a *violência*, em seu trabalho extrator, está na origem da liberdade como individuação negativa que conforma o escravo e que, na trasnformação sem mudança que acompanha a história brasileira e latino-americana, se metamorfoseou na liberdade do 'indivíduo' e do 'cidadão'. Os diversos aspectos do Estado como universal (as políticas públicas, o formulário, o projeto, o plano, o programa, a fila) e seus vários institutos (a lei, a justiça, a polícia, a saúde pública, a escola pública, a defesa do consumidor, o fisco, etc.) são para ser entendidos todos como metamorfose da violência extratora, voltadas a perpetuar, com novos e velhos métodos, a função permanente da extração. Esse é o Estado hostil e autônomo que, em certas ocasiões acredita poder 'individualizar' a sociedade inteira."[26]

Hegel é a extrema crença no homem, mas eu também não consigo imaginar uma criatura superior ao homem no universo. Só se estiver muito distante, caso contrário, por que não veio ainda? Estamos sendo observados, será? Para agente estarmos sendo vigiados, observados, temos que tentar crer que existem seres com uma razão maior, mais evoluída do que nós. Tudo indica que o ser que vai transitar na galáxia é o homem. O homem é sinistro, eu acho que é por isso, o salto dá aí, a capacidade de desvendar mesmo, de sair do domínio da natureza. Será que é da natureza do homem mesmo ser racional e evoluir com a razão? A gente talvez esteja subestimando a nossa raça humana. Ás vezes o homem já está sabendo desta questão do curso da natureza e não é à toa que ele está aí explorando outros territórios. Os EUA, por exemplo, a cultura americana é a cultura dos alienígenas, eles só pensam nos alienígenas, só pensam nas coisas fora da terra. Não é que só pensam nisso, mas eles estão numa corrida espacial muito grande, mais do que qualquer outro país. Talvez seja por isso, por saber que o curso da natureza ninguém bloqueia, ninguém pára. Você tem que

[26] BAJONAS TEIXIEIRA DE BRITO JR., Lógica do Disparate, cap. V: Liberdade e Hieraruqia, Vitória: CCHN Publicações, 2001, p. 221-224.

saber é sair fora desse curso da natureza, dar o salto desse curso da natureza. E qual é o curso da natureza que se tem que dar o salto nele? Um exemplo: a natureza tem que seguir por aqui vem o homem e bloqueia, por exemplo, com uma usina, ela vai arrumar outro jeito de vir, e quando ela vem arrasando, porque ela tem que manter o seu curso, e é por isso que podemos falar que ela é superior, porque os homens são menores. Os homens, se ele estiver na frente ali, ele é menor, só que o homem está criando um meio de estar por cima desse curso da natureza. Mais do que conversa de ambientalista, a terra naturalmente está sofrendo com a poluição, ela está sofrendo com as descobertas científicas. O homem tem capacidade também de evitar isso, de fazer descobertas, de fazer coisas pra não atrapalhar o curso da natureza. Pra mim o problema é o crescimento demográfico também. Para uma solução imediata para esse monte de gente que existe, acaba que o mais rápido é isso, produzir mais usinas, mais ar-condicionado, televisores, mais conforto para os homens, porque a capacidade humana também está aí pra isso, ela foi evoluindo para poder trazer mais conforto ao homem, trazer mais comodidade ao homem.

A natureza também não está tão separada do homem assim, o homem também é a natureza. Mas, por que que o homem não acaba com a pobreza do mundo, ou no seu país? Por que essa não é uma natureza dele ou não se tornou uma natureza? Eu acho que o homem ele não faz isto não é porque não é a natureza dele, na verdade ele faz isso porque em parte é a natureza dele, é o *mal maligno* que ele possui, o *mal radical* presente nele. Esse mal radical é natural, o mal radical é natural, e é por isso que o homem possui capacidade mental, possui faculdade da razão, porque é a razão que vai ajudar ele a discernir esse mal radical. Ele poderia produzir para manter o equilíbrio com a natureza, fazer esse bem para o mundo, esse equilíbrio com a natureza. O homem saiu daquela pequena coletividade e já se tornou uma grande coletividade agora, há então muita coisa nisso. É a mesma coisa: por que que os EUA não assinam o tratado de Kioto? Por que o mal radical predomina? Eu acho que, por exemplo, os EUA não assinar o tratado de Kioto é questão de *história efeitual* da nação deles. Até o novo presidente agora, o dito como um dos melhores, que vai recuperarar a moral dos EUA no mundo e também lá dentro, ele mesmo também negou. Porque ele está ali, imbuído na tradição dele em busca do novo, é como se ele fosse,

pra não dizer vítima, mas ele é produto da sua história, ele é produto da própria história. Para o futuro os caras estão pensando assim, mas eles também pensam no passado e o que foi o passado para eles terem o que eles são agora. A natureza não precisa aperfeiçoar a natureza. Por quê? Aristóteles diz no princípio do livro I da *Metafísica* que "o homem tende ao conhecimento", que o homem é desejoso por conhecer. Realmente agente melhora depois de algum tempo. A arte é um exemplo disso, desse aperfeiçoamento, e a ciência também. O problema agora é o aperfeiçoamento desenfreado.

NATUREZA E ESPIRITO

A Auto-Relação e o Espelho de nós mesmos: a Natureza

Prof.ª Dr.ª Maria Helena Franca Neves
(UNIME, Salvador)
francaneves@yahoo.com.br

Resumo: O que problematizamos é a compreensão hegeliana da modernidade em seus desdobramentos, nos quais se circunscreve a equivocidade de exacerbada valorização dos bens materiais. A aporia com que nos defrontamos neste estudo revela-se no objeto a investigar proposto pelo próprio Hegel: *o fim último do mundo*, em paralelo com os resultados críticos que o homem da atualidade começa a sofrer. Destaca-se o conceito de *auto-relação* no engendramento das reflexões hegelianas sobre o *princípio dos novos tempos*.

Palavras-chave: Auto-relação, Mundo Moderno, Espírito, Natureza

I. Introdução

O assunto abordado tem seu ponto de partida na proposição teleológica da história segundo a visão hegeliana, cujo objetivo final é o de aperfeiçoamento do homem através e na história, o que conduz à *autodeterminação da Ideia em progresso,* (ao *autodesenvolvimento do Espírito em progresso)*: "Os fracos são aqueles que não conseguem ler os sinais dos tempos", diz Robert Hartman como que parafraseando Hegel, em comentário ao enredo hegeliano da reflexividade do homem moderno[1], cuja superação da subjetividade o tornou capaz de fazer a experiência de si mesmo por meio da liberdade e da própria ideia do ser- natureza, sob a dimensão relacional de alteridade. As categorias natureza, bem, mal, mundo, espaço, tempo, isto é os conceitos ou as unidades de significação do discurso epistemológico sobre a Filosofia da Natureza (de Hegel), estão intimamente ligadas ao saber-poder, este por sua vez, subtende expressão da própria força desempenhada pelo Estado-nação, o Logos (discurso, a razão) hegeliano.

[1] G. W. F. HEGEL, A Razão na História. Uma Introdução Geral à filosofia da História, São Paulo: Centauro, 2008, p. 39.

Como se efetivam em Hegel tais unidades de significação em ligação com o saber-poder, ou seja, expressão do Estado-nação?

Os aspectos da consciência individual e social, as fases do conhecimento (a historicidade) formam a Ideia que por sua vez abarca três momentos:

o trabalho produtivo, o saber conceitual auto-gerado, a luta criadora e o fim de todas as coisas, de todo ato e de todo sucesso. A Ideia (o Saber) se reconhece na plenitude do poder (Estado-nação). Na visão de Hegel com o estado moderno termina o tempo, e o fruto do tempo se atualiza no espaço. Formula-se então a tríade: Trabalho - Ação - Pensamento. Em outras palavras, estabelece como princípio, a ligação do saber e do poder, a legítima no Estado-nação.

Hegel considerava dever da filosofia captar o seu tempo no pensamento, interpretar fatos em conceitos que incorporem uma concepção de mundo. Na consideração de *progresso* encontram-se concepções de mundo e em muitas delas não se pode descartar a influência cartesiana. A máxima hegeliana *o Espírito que pensa a si mesmo, expressa-se através do pensamento,* sofre sem dúvida, influência cartesiana. Hegel refere-se a Descartes como sendo o "criador da filosofia moderna" ao comentar o *cogito* procura salvar o cartesianismo do solipsismo consequencial:

> Seu princípio dizia: *cogito, ergo sum*, o que não deve entender-se como se houvesse aqui um silogismo e *ergo* designar-se como consequência das premissas, mas sim: o pensar e o ser são o mesmo. Princípio que segue valendo no presente. O pensamento é agora o grau de avanço do espírito; [...]. O pensamento também imediatamente uniu-se ao espiritual. (Hegel, 1974, p. 684).

Princípio dos Novos Tempos: Auto-Relação

No dizer de Jurgen Habermas, Hegel foi o primeiro pensador a tomar como problema filosófico o processo pelo qual a modernidade se desliga das sugestões normativas do passado e descobre a subjetividade, o princípio dos novos tempos.[2]

[2] JURGEN HABERMAS, O Discurso Filosófico da Modernidade. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 24,5.

O conceito hegeliano de *auto-relação*, ou da *reflexividade* está engendrado como *princípio dos novos tempos,* quando a Revolução Francesa substituiu Deus pela Razão. Hegel contempla três situações específicas ao estudar a Idade Moderna, aponta o Iluminismo que precedeu e sucedeu à Reforma: "o sol que segue a aurora do final da Idade Média e que a tudo ilumina", em segundo, o desenvolvimento da situação que segue à Reforma e em terceiro, o século XIX a partir do final do século XVIII.

Ao valer-se do pressuposto da modernidade para explicar simultaneamente a superioridade do mundo moderno e sua tendência à crise, à contestação, à autonomia da individualidade e à crítica, ressaltou as oposições de *necessidade - liberdade*, *transição do natural para o espírito*. J. Habermas recorta o trecho em que Hegel expõe a proposição de que

> O princípio do mundo moderno é em geral a liberdade da subjetividade, princípio segundo o qual todos os aspectos essenciais presentes na totalidade espiritual se desenvolvem para alcançar o seu direito.
>
> Assim todos os milagres foram contestados; pois a natureza é agora um sistema de leis conhecidas e reconhecidas, no qual o homem está em casa, e só é considerado onde ele se sente em casa (Habermas, op. cit., p. 24).

O século XXI começa a ganhar a sua identidade própria: a *idade da situação-limite*, a era do colapso da modernização, época de crise a exigir uma filosofia de vida que não pode permanecer longe da liberdade da subjetividade engendrada nas virtudes éticas (solidariedade, liberdade, responsabilidade), exige que o pensamento torne-se ação, que elabore uma filosofia de orientação da ação, de correta autocompreensão das crises da nova era: crise social, crise econômica, crise política, crise do meio ambiente, a crise da *situação-limite.*

É chegada a hora de trabalhar a autocompreensão a envolver o debate entre os sujeitos pessoais e sociais, dotados de uma identidade cultural definida, a exigir a defesa ética da vida e a prática da solidariedade, da responsabilidade fundamentada no *ethos* da combatividade à má conservação da vida, à desigualdade social, à negação ao real direito à cidadania. Parafraseando Hegel, há que exercer-se a

consciência da *auto-relação*, da urgência de atitudes de reflexividade sobre a natureza, e sobre o homem.

O que se caracteriza como progresso nos dias atuais? Denis Rosenfield pondera:

> Podem ser tomadas como um mero desenvolvimento da ciência – o que pode ser tido por “progresso” - as mutações cada vez maiores que são infringidas aos processos naturais? [...]. O pensamento parece lá tributário de uma “normalidade”, de uma “regularidade”, cuja aniquilação nos questiona sobre o próprio uso que fazemos de proposições, sobre o modo que nomeamos e julgamos as coisas (Rosenfield, 2003, p. 30).

A palavra *mundo* compreende em si – diz Hegel – *a natureza física e a natureza psíquica*. A natureza física intervém também na história universal, com suas leis determinadas e determinantes, isto é a razão, o *nous,* vouζ. Hegel reporta a Anaxágoras, o primeiro a dizer que o vouζ, o Espírito, intelecto, a Razão rege o mundo.

Na idade moderna, com as leis da natureza, diz Hegel, o homem fez frente à enorme superstição medieval. Ressalta que à fé fundada na autoridade sobrepôs-se o domínio do sujeito por si mesmo e passou-se a reconhecer o poder das leis físicas explicar a natureza, negando-se, por conseguinte, todos os milagres, “pois a natureza é um sistema de leis conhecidas e reconhecidas. *O homem tornou-se livre pelo conhecimento da natureza”*. (Ibid., 1974, p. 682).

O casamento entre natureza física e psíquica qualifica o ser denominado humano, e determina o Espírito Absoluto hegeliano.

A fim de configurar essa *razão* que se apresenta não como inteligência ou consciência de si, mas *razão absoluta: Espírito*, Hegel faz referência ao movimento do sistema solar sujeito a leis invariáveis que são a sua própria *razão*, no entanto nem o sol nem os planetas, que giram em torno dele conforme estas leis ou razão têm consciência delas; já o homem, diz Hegel, não só *extrai da existência estas leis como as sabe* e isso o leva a ter percepção da morte como a determinação última da natureza.

O homem atua no terreno do espírito sob o movimento dialético do *em-si*, *de-si- para-si* e tal atuação o liberta do natural em subsunção à entrada na consciência - é o homem um ser em quem o espírito é ativo,

pensante. A natureza humana, no entender hegeliano, é a união do espírito com a natureza. O homem é parte natureza e parte espírito, mas sua essência é o espírito. Quanto à natureza, "ela permanece um problema", entendê-la é uma questão de reflexividade que reúne ao princípio teórico o princípio prático, compreende-se isso com a consideração hegeliana do sistema cartesiano:

> A consequência imediata disto [do cogito] é que o universal, que é princípio teórico, se torna também princípio prático voltado para a realidade. Passando, em primeiro termo do existente às leis; porém logo aplica estas leis como normas, pontos de vista, supostos fixos, e confronta com eles toda a realidade, que considera a eles submetida.[3]

A tradição dialética de origem grega se consolidou no século XIX por força dos estudos filosóficos de Hegel, de Marx e de Engels. Estou certa de que você sabe do que vou escrever aqui, mas faz parte do meu raciocínio (portanto, tenha paciência em ler o que você já sabe). Heráclito intuiu e enunciou – apesar da indiferença à questão, dos seus contemporâneos gregos - o movimento, a mudança, a história, o tempo como situações da lógica dialética que questiona o princípio da identidade (A=A) e elege um novo princípio lógico: o *princípio da contradição*. Retoma Heráclito para conceber sua filosofia que valoriza a história, a evolução, a transformação, a força do *devir*. Para ele, o real no seu conjunto e todas as coisas em particular só existem num processo contínuo de mutação e, sobretudo, o que é fundamental, trata-se de uma evolução por contradição: aí está o processo dialético.

Eu diria: daí a auto-relação homem natureza ligada ao processo dialético: a evolução: as coisas, (nós) vão (vamos) evoluindo, vão (vamos) mudando porque no seu (nosso) próprio interior elas (nós) contêm (contemos) sua (nossa) própria negação, cada coisa (cada um de nós) sendo, portanto, ao mesmo tempo, igual a si mesma (mesmo) e ao seu contrário. Somos hoje o contrário do que fomos. (O tempo-espaço

[3] G. W. F. HEGEL, Lecciones de la historia, Madrid: Revista de Occidente, 1974, p. 684. - La consecuencia inmediata de esto es que lo universal, que es primero teórico, se vuelve también prácticamente hacia la realidad. Pasa, en primer termino, de lo existente a las leyes; pero luego aplica estas leyes como normas, puntos de vista, supuestos fijos, y confronta com ellas toda la realidad, que considera como sometida a ella.

garantem as mudanças físicas e psíquicas, entramos na historicidade). Por isso, todas as coisas e cada uma das coisas (nós mesmos) são atravessadas (somos atravessados) por um conflito interno, a luta dos contrários, que as obriga (nos obriga) a mudar passando sempre por um momento de afirmação, por um momento de negação e por um momento de superação, cada um deles se posicionando em relação ao seu anterior. A famosa concepção da tríade dialética: tese, antítese e síntese.

Para Hegel, a contradição move o processo de evolução do real. O processo dialético é um movimento presente tanto no real com no pensamento. A totalidade do real, num primeiro momento, é a Ideia (tese); num 2º momento, é a Natureza (antítese), negação da Ideia; num 3º momento, é o Espírito (síntese), negação/retomada/superação da Ideia e da Natureza. Esta é a metafísica idealista absoluta hegeliana, que se processa na vida humana impostada, legitimada pela força do saber-poder.

O ser pensante é em si criador e também destruidor o pensamento diz Hegel "é um produto não menos que a vida e atividade de se produzir a si próprio. Tal atividade – completa – contém o momento essencial de uma negação, já que produzir é também destruir. E conclui: "A filosofia ao produzir-se a si própria, toma o natural como ponto de partida para o superar."[4]

Em Hegel, a *liberdade* é tomada essencialmente como um atributo do *Espírito* e a *necessidade* como lei da *vontade natural*, encontram-se aí a brecha para situar o processo cultura/civilização, as formas *situacionais* histórico culturais sob os fenômenos e atos totalitários do século XX, da era contemporânea e a urgência da filosofia repensar e ética, a política e o próprio significado da existência humana, considerando os conflitos sociais, religiosos, sectários que têm *a sua origem nos atos próprios do homem*, como sugere Hegel ao analisar os conflitos que resultam de situações *naturais*, puramente físicas, (os *impulsos*) na medida em que essas situações constituem um elemento de negatividade, de mal, portanto de perturbação, ou ainda determinadas *situações* resultantes de oposições engendradas nos atos próprios do homem,[5] segundo suas inclinações naturais, sentimentos, instintos, interesses pessoais, impulsos.

[4] G. W. F. HEGEL. Enciclopedia das Ciências Filosóficas. Em compêndio (1830) v.II - Filosofia da Natureza, São Paulo: Loyola, 1997, §376, p. 554.

[5] G. W. F. HEGEL, Filosofia da Natureza, § 245 [14], p. 16.

Cabe questionar com Denis Rosenfield, em *o mal e o retrato*:

> Qual é a posição que ocupa o mal em nossa imagem do mundo? [...] Se o mal é de certa forma, um acompanhante de nossas representações e concepções das coisas, onde ancorá-lo?[6]

O homem vive o mal da ambiguidade, aproxima-se da natureza em seu *desejo-à-procura-de-si* – conceito hegeliano que corresponde *a proveito para ralar, desgastar, numa palavra, aniquilar a natureza*, como expõe em *Filosofia da Natureza*.

Hegel assinala que o homem ainda não deixou de fazer a célebre pergunta - *Que é Natureza*? Apesar de haver alcançado uma verdadeira riqueza de conhecimentos esta pergunta ainda "permanece um problema" para o homem. (Hegel, 1997, [12], p. 14), contudo tal dificuldade não se torna um empecilho para o homem empoderar-se da natureza com o fim de transformá-la a proveito próprio.

Ao expor a intenção de apreender a natureza, de compreendê-la, vê a dificuldade em ousar *pensar* a natureza dentro da alteridade segundo uma relação-a-nós e se pergunta: "como atravessamos nós, sujeitos até os objetos? Se nos atrevemos a saltar este abismo, pensamos esta natureza e fazemos que ela, que é outra coisa do que nós, seja outra coisa do que o que ela própria é" (Ibid., § 246[16], p. 19).

Em Merleau-Ponty, constata-se a influência hegeliana ao tomar a Natureza como "um objeto enigmático, um objeto que não é inteiramente objeto; ela não está inteiramente diante de nós. É o nosso solo, não aquilo que está diante, mas o que nos sustenta" (Merlau-Ponty)[7].

Esta exterioridade que caracteriza a relação homem-natureza foi para Hegel objeto de estudo, escreveu *A Filosofia da Natureza* levantando a questão da exterioridade como um processo de determinação da ideia de pensar a natureza para encontrar nela própria a sua verdade.

Conclui o tratado sobre *Filosofia da Natureza* dentro do Romantismo, faz analogia da misteriosa natureza e de nós mesmos com as nossas mais variadas faces, com Proteu o gigante de mil faces, ao qual busca dominar, para "nesta exterioridade achar só o espelho de nós

---

[6] DENIS ROSENFIELD, Retratos do Mal, Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 33,4.

[7] MAURICE MERLEAU-PONTY, A Natureza, São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 40.

mesmos, na natureza ver um livre reflexo do espírito – conhecer a Deus não na meditação do espírito, mas neste seu imediato ser-aí" (Ibid. § 376 [539], p. 557).

Proteu, divindade marinha, filha do Oceano com Tétis era um gigante de mil faces, guardião dos rebanhos de Netuno, formado por grandes peixes e focas. Proteu é a manifestação da natureza. Homero confidencia ao homem (Menelau) a forma de subjugá-lo: esgotando todas as suas artimanhas.

O titã Proteu, possuía o conhecimento do passado, do presente, do futuro e tinha o poder da metamorfose. Transformava-se em leão, leopardo, javali, árvore, água e fogo, sendo por isso de difícil abordagem. Uma das filhas de Netuno, a ninfa Eidotéia apareceu a Menelau, quando ele voltando de Tróia foi levado pelos ventos contrários à costa do Egito, e ensinou o que ele deveria fazer para abordar o titã a fim de saber os meios de regressar à Grécia.

A ninfa disse a Menelau que para fazer Proteu falar era preciso surpreendê-lo durante o sono, e amarra-lo de maneira que não pudesse escapar. Menelau seguiu os conselhos. Entrou na gruta em que Proteu costumava descansar, e ficou à espreita do seu sono, para atirar-se sobre ele, apertá-lo fortemente entre os braços enquanto as suas diversas formas foram sendo subjugadas uma após outra, até que Proteu esgotou o seu estoque de astúcias, voltando então à forma primeira quando deu a Menelau a orientação desejada.

Hegel considera que o homem diante da natureza apresenta duas atitudes, uma *prática* e outra *teórica*, esta acaba fundindo-se à atitude prática graças à *precisão* que o homem tem de aplicar a natureza em proveito próprio, no *desejo-à-procura-de-si*. Diz Hegel:

> Sejam quais forem as forças que a Natureza desen-volva e desencadeie contra o homem, frio, animais ferozes, água, fogo – ele conhece meios contra elas, e – mais! Retira esses meios da natureza, utiliza-os contra eles mesmos; a astúcia faculta ao homem jogar contra potências naturais outras coisas da natureza, entrega estas àquela para serem aniquiladas e assim se protege e conserva (Ibid. § 245 [14], p. 16).

Hegel assinala mais um item a ser destacado na atitude prática como consequência do nosso interesse finalista, o desprezo pela na-

tureza em si, pois não são as coisas naturais que nos interessam nós fazemos delas meios, cuja determinação não está nelas, mas em nós (Ibid. [14], p. 16).

Para explicar criticamente a fusão da atitude teórica à prática, Hegel visualizou a ideia relacional entre *fins e meios* e demonstra como o homem explora a natureza dela fazendo um objeto *meio*. Os comunistas do século XX motivados por esta proposição formularam a ideia oportunista: *os fins justificam os meios*.

Com *A Filosofia da Natureza* Hegel faz uma chamada ao homem teórico, alerta-o para a problemática do nosso domínio da natureza, a necessidade de reconhecimento da autonomia da natureza. Assinala: *fazemos as coisas serem gerais ou peculiares a nós, e contudo elas, como coisas naturais devem ser para si livres. Eis aqui o ponto*, diz, *de que se trata em relação à natureza do conhecimento – este, o interesse da filosofia*.

Não deixa também de reconhecer que a *filosofia da natureza* encontra-se em condições desfavoráveis sendo necessário não só que ela se identifique, mas que seja divulgada. Segundo suas próprias palavras faz-se necessário a *Filosofia da Natureza* "demonstrar o seu ser-aí"; "para justificá-la necessitamos de reconduzí-la ao notório" (Ibid., § 246 [17], p. 19).

Existem algumas expressões de filosofia que se tornaram populares, porém, no pensamento hegeliano, a maioria das expressões são muito eruditas. *A Filosofia da Natureza* por exemplo, apresenta os conceitos de *determinação* e *determinidade* frutos da relação *natureza-homem*, auto-relação e alteridade, a capacidade da natureza *suprassumir* seu *ser-outro* para *vir-a-ser espírito*: "consciência livre" que vive em si o princípio e o fim das ações do ser.

Essas expressões complexas têm um significado relativo à compreensão de como se dá o processo da Razão, pela qual o homem apropria-se da natureza e a transforma, fato que Ciência e Filosofia desde os seus primórdios sempre visaram, desejamos, como disse René Descartes, "nos tornar mestres e donos da natureza". Aristóteles supunha que "a natureza criou todos os animais por causa do homem", Francis Bacon defendia a necessidade de curvar a natureza ao "serviço do homem", colocava o homem com o poder de exercer um "direito sobre a natureza", Immanuel Kant afirmava "sem o homem

toda a criação seria um mero descampado, algo vão", e Protágoras, "o homem é a medida de todas as coisas".

Hegel nos leva a compreender que no gênero humano a Razão alterna o bem e o mal, o construir com a devastação, a destruição. A devastação da natureza é uma questão de *determinidade*, (conceito hegeliano relativo à vontade humana no sentido egocêntrico de dar vazão ao consumo, no *desejo-à-procura-de-si)* que envolve não só a conquista, mas a *má consciência e fanatismo entre o bem e o mal.*

Em seu tratado sobre *Estética* constrói um juízo que mais tarde instrumentou a filosofia existencialista de Jean-Paul Sartre:

"Sujeito é aquele que escolhe; ao escolher o bem utiliza-lo-á contra as suas tendências [instintivas, necessidades] e os seus interesses subjetivos [vontades, impulsos]" (Ibid., 1974, 111, v. 30).

O bem e o mal para Hegel seria uma espécie de brasão: "o selo do destino absoluto e sublime do homem: ele sabe o que é o bem e o que é o mal e sabe que seu destino é a sua própria capacidade de escolher entre o bem ou o mal."[8]

O que se tenta problematizar aqui é a compreensão hegeliana da modernidade em seus desdobramentos, nos quais se circunscreve a equivocidade pós-moderna de exacerbada valorização dos bens materiais, mercantis resultando em disfuncionamentos naturais produzidos pela ação e pela prática humana, *determinantes* de alterações das condições de existência da natureza, engendrando fenômenos que podem tornar irreversível a vida humana no planeta Terra. Não fica por menos a questão da cultura democrática, no Brasil, por exemplo, a desigualdade social e econômica constitui um código de autoritarismo social, comprometedor dos princípios democráticos.

A aporia com que nos defrontamos neste estudo revela-se no objeto a investigar proposto pelo próprio Hegel: *o fim último do mundo*[9], em relação com os resultados críticos que o homem da atualidade começa a sofrer mediante a sua indiferença ao *nous* que rege o planeta terra, uma indiferença que está acabando por conduzir o homem aos efeitos negativos e prejudiciais ao meio ambiente e a própria degradação da vida humana em sociedade.

---

[8] G. W. F. HEGEL, A Razão na História, p. 84.

[9] Ibid, Lecciones sobre la Filosofia de la Historia Universal, Madrid: Revista de Occidente, 1974, p. 75.

O movimento dialético dessa duplicidade atuante se manifesta na natureza física, e na natureza humana pelas inclinações naturais, sentimentos, instinto, interesses pessoais e subjetivos. De um lado, diz Hegel,

> deparamos com o homem sujeito à realidade vulgar e à temporalidade terrestre, atormentado pelas exigências e tristes necessidades da vida, amarrado à matéria, atado a fins e prazeres sensíveis, vencido e arrastado por tendências e paixões. Do outro lado, vemos o homem elevar-se até as ideias eternas, até ao reino do pensamento e da liberdade.[10]

O pensamento de liberdade se constitui como processo mesmo de constituição do "Espírito do tempo". A propósito dessa questão hegeliana, pondera-se com Denis Rosenfield *que há diferentes formas de dizer ideias ou proposições como constitutivas da realidade, apresentando um conjunto de regras que são nossas formas mesmas de vida*. (Rosenfield, 2003, 129).

Nossas formas mesmas de vida estão apensas à cultura. Ernst Cassirer defende a tese de que "tomada em conjunto a cultura humana pode ser descrita como o processo da autolibertação progressiva do homem" (Cassirer, 1977, 357). Já Hegel considera que esse mundo cindido, divisionista, se deve á cultura própria da inteligência moderna e que vemos perpetuar-se na pós-modernidade. O homem diz, Hegel, em *Estética*, é uma "espécie de anfíbio vivendo em dois mundos contraditórios entre os quais a consciência sem cessar hesita, incapaz de se fixar numa decisão que a satisfaça".

Denis Rosenfield questiona:

> O que acontece quando o mundo se decompõe? Quando aquilo que considerávamos como o mundo se fragmenta? Quando aquilo que tínhamos como sendo o mundo mostra a sua segmentação? Pode-se, ainda, falar de „mundo"? O que essa palavra significa? (Rosenfield, ibid., p. 27).

Rosenfield reflete sobre o rumo dessa questão com a questão da concepção de mundo e as diferentes formas de vê-lo segundo os valores. A história do mundo, de acodo com Hegel é o desenvolvimen-

[10] G. W. F. HEGEL, Estética, São Paulo: Abril, Os Pensadores, 1974, p. 111, v. 30.

to do Espírito no *Tempo*, assim como a natureza é o desenvolvimento da Ideia no *Espaço*. O espaço como a natureza é a exterioridade nele mesmo.

A compreensão de Hegel do Espaço não é qualitativa, mas quantitativa, o espaço se apresenta como entidade exteriorizada sujeita ao Tempo. As entidades quantitativas que compreendem as diferenças espaciais são categorias que se fazem, desfazem e refazem-se, neste contexto o Tempo é, diz Hegel "igualmente contínuo como o espaço", "*no* Tempo tudo surge e perece. Mas não é que no tempo surja e pereça tudo, porém o próprio tempo é este vir-a-ser, surgir e perecer, o Kronos que tudo pare, e que seus próprios partos destrói".

Embora ainda não vivesse na era do consumo de massa, como sistematizador da história, Hegel visualizou o processo consumista que a tudo divide e separa *ideais, que na viagem da vida naufragam nas pedras da dura realidade* em que se joga a dialética como uma lei da natureza e como uma lei da história, o tempo se processa no espaço, não é no tempo que se faz a história, mas no espaço:

> O tempo é somente esta abstração do consumir. Porque as coisas são finitas, por isso estão elas no tempo, [...] as próprias coisas são o temporário. [...] E se o tempo é chamado o potentíssimo [aquele que pode tudo], ele também é o impotentíssimo. (Filo. da nat. § 258, [51] p. 56).

Habermas constata que Hegel não foi o primeiro filósofo a pertencer aos tempos modernos, mas – diz – foi o primeiro para o qual a modernidade se tornou um problema. Em sua teoria, torna-se visível pela primeira vez a constelação conceitual entre modernidade, consciência do tempo e racionalidade, Habermas assinala que nas lições de filosofia do direito pronunciadas no semestre de inverno de 1819/20, Hegel salienta de um modo enérgico a estrutura de crise da sociedade civil, apontando para

> a queda de uma grande parte da população abaixo do nível mínimo necessário à subsistência..., que acarreta de novo uma maior facilidade para concentrar riquezas desproporcionais nas mãos de poucos - crise da sociedade civil. – (Habermas, 2002, p. 57)

Hegel foi um pensador que defendeu a democratização do conhecimento, porquanto viu na forma inteligível da ciência "o caminho [...] oferecido a todos e tornado igual para todos", defende em *Fenomenologia do Espírito*. A democratização do conhecimento foi uma das suas grandes preocupações hegelianas. Como filósofo da praxis, buscou integrar a sociedade antagonista em uma esfera de viva eticidade, aquela que não só concilia os reinos da natureza e do espírito, mas universaliza o homem, o congrega em sua humanidade.

Nossa exposição da natureza humana deve convir a todos os homem, aos tempos passados e ao presente. Esta representação universal pode sofrer infinitas modificações; porém de fato o universal é um e mesma essência nas mais diversas modificações. A reflexão pensante e a que prescindem da diferença e fixa o universal, que deve operar de igual modo em todas as circunstâncias e revelar-se no mesmo interesse.

O tipo universal pode também revelar-se no que parece mais afastado dele; no rosto mais desfigurado cabe ainda rastrear o humano. Pode haver uma espécie de consolo e compensação no fato de que nele permanece um traço de humanidade.[11]

Em algum momento Hegel pondera dolorosamente sobre a liberdade condutora do fim último da motivação humana corrompida pela "violência natural" das

> ... paixões, os fins do interesse particular, a satisfação do egoísmo, são em parte, o mais poderoso, funda-se seu poder na falta de respeito às limitações que o direito e a moralidade querem impor-lhes, a violência natural das paixões está muito mais próxima ao homem que a disciplina artificial e extrema da ordem, da moderação, do direito e da moralidade.
> Se considerarmos este espetáculo das paixões fixarmos nossos olhos nas conseqüências históricas de sua violência, da irreflexão que acompanha, não a elas, mas também e ainda preferencialmente, aos bons propósitos e retos fins; se con-

[11] G. W. F. HEGEL, Lecciones sobre la Filosofia de la Historia Universal, Madrid: Revista de Occidente, 1974, p. 59s. - Nuestra exposición de la naturaleza humana deve convenir a todos los hombres, a los tiempos pasados y a los presentes. Esta representación universal puede sufrir infinitas modificaciones; La reflexión pensante es la que prescinde de la diferencia y fija lo univerrsal, que deve obrar de igual modo en todos las circunstancias y revelarse en el mismo interés. El tipo universal puede también revelarse en lo que parece más alejado de él; em el rostro más desfigurado cabe aún rastrear lo humano.

siderarmos o mal, a perversidade e a decadência dos mais florescentes impérios que o espírito humano já produziu; se mirarmos aos indivíduos com a mais funda piedade por sua indefectível miséria, temos de acabar lamentando dolorosamente esta caducidade e – já que esta ecadência não é só obra da natureza, mas da vontade humana – com dor também moral, com a indignação do bom espírito, se tal existe em nós.[12]

[12] Ibid., p. 80 - ...pasiones, los fines del interés particular, la satisfacción del egoísmo, son, en parte, lo más podereoso; fúndase su poder en que no respetan ninguna de las limitaciones que el derecho y la moralidad quieren ponerles, y em que la violencia natural de las pasiones es mucho más próxima al hombre que la disciplina aritficial y larga del orden, de la moderación, del derecho y de la moralidad. Si consideramos este espectáculo de las pasiones y fijamos nuestros ojos em las consecuencias históricas de su violência, de la irreflexión que acompaña, no solo a ellas, sino también, y aún preferentemente, a los buenos propósitos y rectos fines; si consideramos el mal, la perversidad y la decadencia de los más florecientes imperios que el espíritu humano há producido; si miramos a los indivíduos con la más honda piedad por su indecible miséria, hemos de acabar lamentando com dolor esta caducidad y-ya que esta decadencia no es solo obra de la naturaleza, sino de la voluntad humana – con dolor también moral, con la indignación del buen espíritu, si tal existe en nosotros.

A ambivalência do desejo: nexos interpretativos entre a primeira e a segunda natureza em Hegel[1]

Doutorando Filipe Campello
(J.W.G.-Universität, Frankfurt am Main)
filipe.campello@daad-alumni.de

Resumo: O objetivo do texto é enquadrar a dialética hegeliana do desejo no recente debate entre Pippin e McDowell em torno do conceito de segunda natureza, sugerindo a hipótese de que a articulação da estrutura teórica aqui discutida pode colaborar para uma melhor interpretação do significado deste conceito. Insiro minha discussão no quadro constituído pelos modelos apresentados por Robert Brandom, Robert Pippin e Axel Honneth: enquanto Brandom fornece elementos para uma interpretação lógico-semântica da relação entre desejo e reconhecimento, a leitura de Pippin elucida o vínculo entre subjetividade e normatividade e Honneth, por sua vez, move-se em torno de uma ontogênese da subjetividade em diálogo com a abordagem psicanalítica. Minha argumentação divide-se em três partes: na primeira reconstruo a tematização hegeliana em torno do desejo, ressaltando o seu caráter ambivalente (I). Em seguida, apóio-me na interpretação de Axel Honneth para propor um melhor embasamento da minha reconstrução do argumento hegeliano (II). Por fim, aponto para as semelhanças conceituais entre o desejo e a segunda natureza, vistos a partir de um breve aceno sobre o hábito (III). Desse modo, proponho que o ponto nevrálgico consiste na concepção da subjetividade entendida num duplo sentido, representado pela limitação (*Beschränkung*) e formação (*Bildung*), encontrados tanto no desejo quanto na passagem da primeira à segunda natureza, reavaliando o horizonte constitutivo da subjetividade a partir de um redimensionamento da reflexividade formadora da consciência-de-si.

Palavras-chave: Desejo, Segunda Natureza, Consciência-de-si, Reflexividade, Hábito

Abstract: *The objective of the text is to frame Hegel's dialectics of desire in the recent debate between Pippin and McDowell over the concept of second nature, suggesting the hypothesis that the theoretical articulation here discussed can collaborate for a better interpretation of the meaning of this concept. My discussion is inserted in the framework constituted by the models presented by Robert*

[1] Agradeço a Vitor Blotta pela revisão técnica do texto.

Brandom, Robert Pippin and Axel Honneth: while Brandom provides elements for a logical-semantic interpretation of the relation between desire and recognition, Pippin's reading enlightens the connection between subjectivity and normativity, and Honneth moves around an ontogenesis of subjectivity in dialog with the psychoanalytic approach. My argument is divided in three parts: firstly, I reconstruct the Hegelian thematization of desire, highlighting its conflictive character. Secondly, I take support of Axel Honneth's interpretation in order to propose a better grounding of my reconstruction of the Hegelian argument (II). In the end, I suggest that the articulation among these interpretative models and the theoretical structure discussed can collaborate for an interpretation of the meaning of second nature in Hegel, which I will discuss briefly through Hegel's thematization of the habit (III). In this sense, I propose that the main point consists in the conception of subjectivity understood in a double-meaning, represented by the limitation (Beschränkung) and by the formation (Bildung), both found as much in the desire as in the passage from first to second nature, reevaluating the constitutive horizon of subjectivity through a redimensioning of the reflexitivity which informs the self-consciousness.

Keywords: *Desire, Second Nature, Self-consciousness, Reflexitivity, Habit*

Introdução

Desde Kojève, a tematização da dialética do desejo, descrita por Hegel na passagem da consciência à consciência-de-si na *Fenomenologia do Espírito*, figura como tema central entre os comentários ao texto hegeliano[2]. Embora Kojéve concedera ao *desejo* uma interpretação que se tornaria clássica e norteadora, a tendência das recentes leituras destas páginas da *Fenomenologia* é de revisão. O tipo de enfoque transforma-se juntamente com a tentativa de encontrar em Hegel elementos que respondam a problemas do debate contemporâneo. Dentre eles, a posição da filosofia analítica e a articulação de um diálogo com as ciências empíricas encontram em Hegel não só uma possível compatibilização, como também respostas para perguntas recolocadas à luz de suas novas exigências. Desse modo, a questão da subjetividade, a lógica do reconhecimento e a configura-

[2] Dentre outros, cf. ALEXANDRE *KOJÈVE, Introdução* à leitura de Hegel, Rio de Janeiro: Contraponto, EDUERJ, 2002. Uma visão abrangente dessa discussão é reunida em JOHN O'NEILL, Hegel's Dialectic of desire and recognition, New York: State University of New York, 1996. Sobre a contextualização desse debate na França, cf. *JUDITH BUTLER, Subjects of Desire*: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France, New York: Columbia University Press, 1999. Dentre os comentários no Brasil, destaca-se o conhecido texto de HENRIQUE C. DE LIMA-VAZ, O Senhor e o Escravo: uma parábola da Filosofia Ocidental, In: Síntese 21 (1981) p. 7-29.

ção de estruturas normativas aliaram-se ao texto hegeliano com uma surpreendente proposta de atualização de sua filosofia.

Ao lado do cada vez mais tênue limite entre filosofia analítica e continental, a interpretação norte-americana de Hegel recolocou-o num grau conceitual que já há algum tempo não é mais estranho às tendências da filosofia analítica. Aqui, os hegelianos de Pittsburgh, Robert Brandom e John Mcdowell, apresentam uma ambiciosa e amplamente repercutida atualização de Hegel. Segundo suas linhas interpretativas, também a passagem do desejo ao reconhecimento é relida e, nela, elementos favoráveis a um debate que durante algum tempo permanecera hostil ao pensamento hegeliano. Desse modo, esta interpretação ganhou destaque principalmente por possibilitar uma articulação ampla com a filosofia analítica. Em sua releitura da dialética do desejo e reconhecimento[3], Brandom articula a passagem da natureza ao espírito (*realm of Geist*), entendido como reino do normativo e conceitual. A passagem da primeira à segunda natureza, aqui, é vista como a passagem do natural ao conceitual. Indica a revisão de crenças a partir de uma dimensão intersubjetiva,[4] ao tempo em que articula a passagem de um desejo biológico para a normatividade. O desenvolvimento do sujeito é, desse modo, associado ao desenvolvimento de conteúdos conceituais[5].

Em torno da discussão empírico-reconstrutiva do argumento hegeliano, Axel Honneth se posiciona a partir da exigência do início da teoria crítica de, também na esteira de Habermas, manter uma articulação entre filosofia e ciências empíricas, ao tempo em que retoma a filosofia de Hegel como base para o desenvolvimento de uma elaboração teórica

[3] ROBERT BRANDOM, The Structure of Desire and Recognition: Self-consciousness and self-constitution, In: Philosophy & social criticism, 33/1 (2007), p. 127-150.

[4] Esta tese é explorada por Pinkard (1994), que destaca o papel de sociabilidade da razão proposta por Hegel com a *Fenomenologia*. A leitura de Pinkard conduz à revisão do conceito de espírito absoluto, relido sob a ótica "de que apenas as práticas culturais e linguísticas da comunidade e as estruturas socialmente instituídas de reconhecimento mútuo" (p. 252) podem fornecer os critérios de validação. Cf. TERRY PINKARD, Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason, Cambridge: Cambridge University Press, 1994. Seguindo esta linha de interpretação, Habermas também entende que a proposta empreendida na *Fenomenologia* visa recolocar os critérios de validação sob patamares em que também o reconhecimento intersubjetivo assume um papel central. Em *Verdade e Justificação*, Habermas considera este padrão como "descoberta pós-metafísica" (p. 212). Desse modo, Habermas indica, com o rótulo de pós-metafísico, a busca de critérios de validação nas trocas linguísticas intersubjetivamente compartilhadas, ao superar os traços mentalistas que o distancia da filosofia reflexiva. Cf. JÜRGEN HABERMAS, Verdade e Justificação: ensaios filosóficos, São Paulo: Loyola, 2004, p. 205 ss.

[5] ROBERT BRANDOM, The Structure of Desire and Recognition, op. cit., p. 132.

ainda em andamento. Desse modo, sua interpretação do desejo e reconhecimento move-se num plano ontogenético, levada a cabo a partir do diálogo com a abordagem psicanalítica de Donald Winnicott, a qual Honneth já se referira em sua principal obra, *Luta por Reconhecimento*[6]. Entre estas duas tendências (a de Pittsburgh e a de Frankfurt), Robert Pippin destaca-se como um dos mais influentes comentadores de Hegel, articulando tanto um vasto diálogo com o mencionado debate norte-americano como também com a recente recepção hegeliana na teoria de Axel Honneth. Segundo Pippin, o texto hegeliano oferece elementos de compreensão da relação entre subjetividade e uma dimensão normativa na qual o sujeito se insere, reconsiderando, desse modo, a relação entre subjetividade e eticidade[7].

Um dos principais aspectos discutidos nessa recente recepção de Hegel é em torno da abordagem hegeliana do conceito aristotélico de *segunda natureza*. Como tentarei mostrar, este novo quadro interpretativo possibilita redimensionar a questão sobre a subjetividade e sua relação com o significado da *segunda natureza*, que, com Mcdowell, é relida tendo em vista a concepção de Hegel[8]. Nesse sentido, a minha proposta é inserir a tematização hegeliana do desejo nesse debate, levando em conta esse recente panorama, com vistas a possibilitar uma melhor compreensão do sentido de subjetividade em Hegel. Com esse objetivo, divido minha argumentação em três momentos. Inicialmente, reconstruo brevemente a descrição hegeliana das primeiras páginas do capítulo da *Fenomenologia* intitulado *A verdade da certeza de si mesmo*, onde Hegel estrutura a passagem da consciência para a consciência-de-si mediada pelo desejo (I). Em seguida, refiro-me à interpretação de Axel Honneth para propor um melhor embasamento da minha reconstru-

[6] Cf. AXEL HONNETH, Luta por reconhecimento: a gramática dos conflitos sociais, São Paulo: 34, 2003. Sobre a discussão de Honneth com a abordagem psicanalítica, cf. ainda ibid., Das Werk der Negativität. Eine psychoanalytische Revision der Anerkennungstheorie, In: WERNER BOHLEBER, SIBYLLE DREWS (org.), Die Gegenwart der Psychoanalyse - Die Psychoanalyse der Gegenwart, Stuttgart: Klett-Cotta, 2001. Sobre a ampliação desse debate cf. AXEL HONNETH, BEATE RÖSSLER (org.), Von Person zu Person: Zur Moralität persönlicher Beziehungen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2005.

[7] ROBERT PIPPIN, Zu Hegels Behauptung, Selbstbewusstsein sei "Begierde überhaupt", In: RAINER FORST et alii (org.), Sozialphilosophie und Kritik, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2009.

[8] Cf. JOHN McDOWELL, Mente e Mundo, São Paulo: Idéias & Letras, 2005. No prefácio, ao expressar a influência de Brandom para o seu trabalho, notadamente no seminário a respeito da *Fenomenologia do Espírito*, Mcdowell adverte: "[...] uma das maneiras pelas quais eu gostaria que este livro fosse concebido é como um prolegômeno à leitura da *Fenomenologia*" (p. 21).

ção do argumento hegeliano (II). Por fim, sugiro que a articulação entre esses modelos interpretativos e a estrutura conceitual discutida pode colaborar para a interpretação do significado da segunda natureza em Hegel, que discutirei brevemente a partir da tematização de Hegel sobre o *hábito* (III), que conduzirá à necessidade de consolidação da atividade reflexiva da consciência-de-si.

I. Na *Fenomenologia do Espírito*[9], após apresentar a experiência que a consciência vivencia em seu encontro com mundo, Hegel descreve o momento em que ela depara-se com outra consciência. Inicialmente, a pergunta que nos guia pode ser assim formulada: como aquilo que até então mostrara-se como objeto experienciado pela consciência passa a ser percebido não mais somente enquanto objeto, mas como uma outra consciência-de-si?[10] O percurso dessa trajetória será descrita como uma passagem do objeto que começa a ser experienciado como vida, mas inicialmente como um gênero em geral, não distinto e, num segundo momento, como uma outra consciência. Hegel distingue, desse modo, dois momentos. Num primeiro, o ser-outro como uma diferença e no segundo como a unidade entre a consciência e esse ser-outro. A consciência, inicialmente, põe-se como *totalidade*, levando às contradições reveladas pelo deparar-se com as suas próprias limitações. Em seguida, ela mostra-se como *isolada*, mas perceberá que há um Outro. Esses dois momentos, da *universalidade* e da *singularidade* recorrentes em toda a lógica dialética de Hegel, conduz à gênese de uma consciência que deverá constituir-se em sua particularidade, na sua diferença constitutiva, mas não isoladamente, senão como relação. A consciência totalizante,

[9] G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do Espírito (Tradução de Paulo Meneses), Petrópolis: Vozes, 2003 [no que segue: FdE], p. 173.

[10] Pippin observa que várias interpretações da *Fenomenologia* consideram a dialética do desejo e reconhecimento isoladamente, sem uma clara conexão com os primeiros momentos da *Fenomenologia*. Pippin entende que a questão em jogo nesta passagem da *Fenomenologia* pode ser assim formulada: “Em *que* modo eu estou em relação comigo mesmo em uma relação com um objeto [...]? (ROBERT PIPPIN, Zu Hegels Behauptung, Bewusstsein sei “Begierde überhaupt“, op. cit., p. 135). Apesar de concordar com a crítica de Pippin, eu divirjo no que se refere ao nexo entre os primeiros capítulos da *Fenomenologia*. Pippin sugere que há uma mudança da questão tematizada, conforme a qual Hegel passa a discutir em que consiste a consciência-de-si: “Após introduzir o papel necessário da consciência-de-si na consciência, Hegel, com razão, *muda de tema* e passar a referir-se a perguntas focadas, tais como: O que *é* consciência-de-si? O que é um si (*selbst*)?” (Ibid., p. 136, grifo meu). Na leitura que proponho, o nexo entre os três primeiros capítulos da *Fenomenologia* e o capítulo “A verdade da certeza de si mesmo” se dá não tanto na mudança da questão tematizada, mas enquanto a consciência experiencia o objeto não mais como objeto, mas como consciência-de-si.

que se fixava nos primeiros momentos no aqui e agora, ou numa unidade vazia, passa a deparar-se com uma nova limitação, não mais do mundo, mas de outra consciência, consciência que deseja. O encontro com outra consciência-de-si representa a mediação da passagem da consciência para a consciência-de-si, e essa mediação será constituída pelo sentimento de incompletude, de delimitação que conduz ao sentimento-de-Si (*Selbstgefühl*), conduzidos pelo que Hegel desenvolve sob o sentido de *desejo*.

O desejo, que aqui se revela, é o tornar essencial para a consciência aquilo que até então era tomado como uma diferença vazia, na qual a consciência se via apenas como uma "extensão do mundo sensível"[11]. Até aqui, escreve Hegel, "o mundo sensível é para ela um subsistir, mas que é apenas um fenômeno, ou diferença que não tem *em si* nenhum ser"[12]. Porém essa oposição, entre seu fenômeno e sua verdade, tem por sua essência somente a verdade, isto é, a unidade da consciência-de-si consigo mesma. Essa unidade deve vir-a-ser essencial a ela, o que significa: a consciência-de-si é desejo, em geral.[13]

Inicialmente, o voltar-se da consciência a si mesma é acompanhada pelo voltar-se do objeto a si mesmo. Com o desejo, a consciência começa a experienciar a independência do objeto, que agora não é mais somente objeto, mas começa a aparecer para a consciência como vida. O que até então era objeto, passa a ser "Ser refletido sobre si", e, desse

[11] Ibid., p. 136, §167.

[12] Ibid., p. 136, §167.

[13] G. W. F. HEGEL, *FdE*, op. cit., p. 136, §167. A expressão "em geral" corresponde ao termo alemão *überhaupt*, de difícil tradução. Entendo que, em todo caso, a escolha dessa tradução dificulta a compreensão dessa importante passagem do texto hegeliano, pois "em geral", aqui, não apresenta na língua portuguesa o significado do aqui se entende por *überhaupt* no contexto a que Hegel se refere. Na recente tradução de Terry Pinkard a expressão é traduzida por "self-consciousness is desire itself". "*Itself*" indica aqui "próprio" como, por exemplo, na expressão "*truth itself*" (a própria verdade). Desse modo, *Begierde überhaupt* aproxima-se mais do sentido do *próprio* desejo, no sentido de "antes de tudo", "essencialmente", desejo. *Begierde*, por sua vez, indica o desejo entendido como apetite, um desejo, digamos, mais "primário" do que o expressado pelo termo alemão *Wunsch*. Nesse sentido, a diferenciação entre o termo *Begierde* e *Wunsh* expressa a diferença entre um desejo mais próximo de uma primeira natureza e outro de segunda natureza. Algo análogo aqui pode ser encontrado na distinção de Harry Frankfurt entre volições de primeira e segunda ordem (*first* e *second order volitions*). Cf. HARRY FRANKFURT, Freedom of the Will and the concept of a person, In: The Importance of What We Care About, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 11-25. Sobre esse aspecto, Taylor apresenta uma abordagem crítica em CHARLES TAYLOR, What is human agency?, In: Ibid., Philosophical Papers 1: Human Agency and Language, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1985, p. 13-44 e, também criticamente, cf. AXEL HONNETH, Sofrimento de indeterminação, Uma reatualização da filosofia do direito de Hegel, São Paulo: Esfera Pública, 2007, p. 59 ss.

modo, "o objeto do desejo imediato é um *ser vivo*"[14]: "Mediante essa reflexão-sobre-si, o objeto veio-a-ser *vida*"[15]. O que Hegel chama de fluidez universal simples (*das einfache allgemeine Flüssigkeit*) é considerado inicialmente como um *Em-si*, enquanto o desdobrar-se das figuras como o *Outro*. Mas, por essa diferenciação, explica Hegel, a fluidez também é posta como *Outro*, pois "ela agora é *"para a diferença*, que é em-si-e-para-si-mesma, e portanto o movimento infinito pelo qual aquele meio tranquilo é consumido. Isto é, a vida como *ser vivo*"[16]. Hegel descreve a vida, inicialmente, como uma fluidez, na qual a consciência está imersa, mas que passa a diferenciar-se, a fracionar-se: "esse fracionamento da fluidez indiferenciada é precisamente o pôr da individualidade"[17].

Hegel articula, desse modo, uma metáfora do aparecer da vida, constituída entre desdobramento de figuras e fluidez universal. A vida, que até então tinha se mostrado como uma unidade *imediata*, passa a mostrar-se à consciência. Escreve Hegel: "Neste *resultado*, a vida remete a outro que ela, a saber: à consciência para a qual a vida é como esta unidade, ou como gênero"[18]. A consciência que até aqui só vive, passa a *experienciar-se* como vivente, a experienciar a vida.

Até aqui, o percurso fenomenológico da consciência revelou momentos como a diferenciação entre ela e o objeto, o aparecer da vida, o experienciar o objeto como ser vivente e, assim, experienciar a si própria como vida. Agora, numa passagem reveladora, Hegel mostra como o encontro com essa diferença do Outro é conflituoso, pois ele impõe um novo limite à consciência: "a consciência-de-si é certa de si mesma, somente através do suprassumir desse Outro, que lhe apresenta como vida independente: a consciência-de-si é *desejo*"[19].

Esse movimento é uma pulsão (*Trieb*) a um objeto externo que não é guiada pelo pensamento, como escreve Hegel na páginas sobre o desejo na *Enciclopédia* : "O desejo não tem aqui [...] uma determinação mais ampla que a do *impulso*[20], enquanto esse, sem ser determinado pelo *pensar*, é dirigido para um objeto *exterior* em que busca

[14] Ibid., p. 137, §168.
[15] Ibid., p. 137, §168.
[16] Ibid., p. 139, §171.
[17] Ibid., p. 139, §171.
[18] Ibid., p. 140, §172.
[19] Ibid., p. 140, §174.
[20] No alemão o termo utilizado por Hegel é "*Trieb*", podendo ser traduzido, numa perspectiva ontogenética, por pulsão.

satisfazer-se"[21]. Próprio à dialética hegeliana, o pôr-se da diferença, que, inicialmente é conflituoso, conduz à afirmação da identidade, de modo que a insistência de uma diferença isolada se contradiz enquanto indica a dependência do outro que se quer negar para a constituição de sua própria identidade.

> Entretanto nessa satisfação a consciência-de-si faz a experiência da independência de seu objeto. O desejo e a certeza de si mesma, alcançada na satisfação do desejo, são condicionados pelo objeto, pois a satisfação ocorre através do suprassumir desse Outro; para que haja suprassumir, esse Outro deve ser.[22]

A consciência, portanto, só é ela mesma com a suprassunção do objeto. Com isso, porém, as diferenças adquirem subsistência, enquanto, para serem suprassumidas, precisam de algum modo já subsistir enquanto tais. A consciência nega o objeto, que, por sua vez, mostra-se como um outro, também como negação. Hegel descreve, desse modo, o momento em que o objeto mostra-se não mais como objeto, mas como consciência. "Quando o *objeto* é em si mesmo negação, e nisso é ao mesmo tempo independente, ele é *consciência*"[23]. A própria vida que se revela na outra consciência-de-si é vista inicialmente como objeto do desejo, enquanto "a essência do desejo é um Outro que a consciência-de-si; e através de tal experiência essa verdade veio-a-ser para a consciência"[24]. É o experienciar do outro enquanto consciência-de-si que permite que a consciência experiencie a sua "verdade", ela mesma igualmente enquanto consciência. Hegel explica: "A consciência-de-si só pode alcançar a satisfação quando esse objeto leva a cabo a negação de si mesmo, nela; e deve levar a cabo em si tal negação de si mesmo, pois é *em si* o negativo, e deve ser para o Outro o que ele é"[25]. Em outras palavras, é só com negação do objeto em si mesmo que a consciência percebe-se como também negação de si, de modo que, ela se percebe como negação, sendo para o outro o que ele é: negação. Essa negação é constituinte de sua satisfação, do seu experienciar-se como

[21] G. W. F. HEGEL, Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, vol III, São Paulo: Loyola, 1995 [no que segue: *Enc.*], p. 197, §426.

[22] FdE, p. 140-141; §175.

[23] Ibid., p. 141, §175. Grifo meu.

[24] Ibid., p. 141, §175.

[25] Ibid., p. 141, §175.

consciência-de-si, como um Si, particular e, isso foi possível mediante o encontro com uma outra consciência-de-si, igualmente negação de si, isto é, limitação. É nesse sentido que Hegel conclui o parágrafo com sua conhecida formulação: "A consciência-de-si só alcança sua satisfação em uma outra consciência-de-si"[26].

Como vimos até aqui, o objeto da consciência-de-si passa a ser não mais apenas um objeto, mas uma consciência-de-si, e com ela, a consciência experiencia a vida: "O objeto da consciência-de-si é também independente nessa negatividade de si mesmo e assim é, para si mesmo, gênero, universal fluidez na peculiaridade de sua distinção: é uma consciência-de-si viva"[27]. Com isso, a consciência experiencia a si mesmo como, primeiramente, ser vivente, e, em seguida, como também consciência-de-si. Portanto, "é *uma consciência-de-si para uma consciência-de-si*"[28]. A unidade já se mostra aqui não enquanto unidade indiferenciada, ou como singular posto isoladamente, mas enquanto unidade com seu outro. "E somente assim ela é, de fato: pois só assim vem-a-ser para ela a unidade de si mesma em seu ser-outro"[29]. E Hegel escreve que aqui já está presente o conceito de *Espírito*, enquanto unidade do Eu com seu objeto, em todo caso não ainda para a consciência, mas "para nós", que acompanhamos a trajetória de formação da consciência.

Está posto um primeiro momento no qual na experiência fenomenológica da consciência o objeto é uma outra consciência. O que a consciência irá ainda vivenciar é a "experiência do que é o espírito [...]: *Eu,* que é *Nós*, *Nós* que é *Eu*"[30]. E Hegel conclui com uma bela passagem:

> A consciência tem primeiro na consciência-de-si, como no conceito de espírito, seu ponto de inflexão, a partir do qual se afasta da aparência colorida do aquém sensível, e da noite vazia do além supra-sensível, para entrar no dia espiritual da presença[31].

[26] Ibid., p. 141, §175.
[27] Ibid., p. 142, §176.
[28] Ibid., p. 142, §176.
[29] Ibid., p. 142, §176.
[30] Ibid., p. 142, §177.
[31] Ibid., p. 142, §177.

No entanto, a relação de desejo diante de outra consciência-de-si é conflituosa, enquanto ela impõe uma limitação à própria consciência, que insiste em ser totalizante, mas que, como foi visto, afirma dialeticamente a outra consciência ao tentar negá-la. A consciência, desse modo, refere-se ao objeto como um não-eu que ela, inicialmente, quer refutar, ao insistir no colocar-se como totalidade: "O desejo é em geral *destrutor* em sua satisfação, assim como é *egoísta* segundo o seu conteúdo, e já que a satisfação só ocorreu no singular – mas este é passageiro – o desejo se gera de novo na satisfação"[32].

Sobre esse aspecto, Hegel nos fornece, na *Enciclopédia,* uma importante distinção entre um lado exterior e outro interior. O lado exterior consiste numa "alternância tediosa, que prossegue até o infinito, do desejo e de sua satisfação"[33]:

> pela satisfação da consciência-de-si aprisionada no desejo, já que ela ainda não possui a força de aguentar o Outro como algo independente, a autonomia do objeto é destruída; de modo que a forma do subjetivo não alcança nele subsistência alguma.[34]

A este aspecto refere-se a conhecida articulação de Kojéve do desejar o desejo do outro[35], onde Hegel escreve que "o objetivo do desejo é o próprio desejo", de modo que "a satisfação do desejo é também necessariamente algo *singular, transitório*, cedendo ao desejo que sempre de novo desperta"[36]. Desse modo, o objeto do desejo sempre lhe escapa, enquanto "é uma objetivação que fica constantemente em contradição com a *universalidade* do sujeito"[37].

Aqui a usual distinção hegeliana entre singular e universal nos ajuda a compreender o que Hegel descreve. À diferença do lado exterior, vemos que, no lado interior, a consciência, enquanto constitui-se como "a negação da imediatez e da singularidade", resulta na "determinação da *universalidade* e da *identidade* da consciência-de-si com seu objeto"[38]. Em outras palavras, enquanto no momento exterior a

[32] *Enc.* Op Cit, §428, p. 199.
[33] Ibid., §429, adendo, p. 200.
[34] Ibid., §428, adendo, p. 199.
[35] KOJÉVE, *Introdução* à leitura de Hegel, op. cit., p. 11 ss.
[36] *Enc.* §428, adendo, p. 200.
[37] Ibid., §428, adendo, p. 200.
[38] Ibid., §429, p. 200.

consciência compreende a singularidade, do lado interior a consciência apreende o outro numa identidade consigo. Nesse momento, o desejo conduziu à apreensão do outro como “um outro Eu”, superando a contradição do desejo como destrutor. Hegel, numa passagem mais longa do adendo, conclui a tematização do desejo na *Enciclopédia* como se segue:

> segundo o lado *interior*, ou segundo o *conceito*, a consciência-de-si, por meio da suprassunção de sua subjetividade, e do objeto exterior, negou sua própria imediatez, o ponto de vista do desejo: pôs-se com a determinação do ser-outro em relação a si mesma; preencheu o *Outro* com o *Eu*, fez de algo *carente-de-Si* um *objeto livre*, que tem um-Si [selbstischen]: um *outro* Eu; assim ela se opôs a si mesma enquanto um *Eu-diferente*; mas por isso se elevou sobre o egoísmo do desejo simplesmente destrutor.[39]

Um novo estágio conflituoso conduzirá às conhecidas páginas da dialética do reconhecimento, cuja seção no contexto da *Enciclopédia* é intitulada “a consciência-de-si que reconhece”, na qual é descrita esse novo momento como resultado da experiência fenomenológica que conduziu a consciência à passagem da relação com um objeto para a relação com uma consciência. Ele se iniciará, como escreve Hegel já na primeira linha, onde já “há uma consciência-de-si para uma consciência-de-si”[40].

Mediante essa breve reconstrução do argumento hegeliano chegamos à questão que eu tinha colocado inicialmente em torno do nexo entre desejo e segunda natureza. A passagem da consciência à consciência-de-si mediados pelo desejo indica o formar do que é especificamente humano, e, desse modo, passagem de primeira para a segunda natureza. Com efeito, a reconstrução dessa passagem revelou os momentos da relação com um mundo, com a vida, um gênero vivente, até o momento em que, no encontro e no apreender de uma outra consciência, mediado pela relação conflituosa do desejo, emerge a consciência-de-si. O outro, para a consciência, não é, num primeiro momento, só um objeto, mas é vida. Num segundo momento, não é só vida, mas outra consciência-de-si. Para a consciência observada, essa passagem se caracteriza como um experienciar da segunda natureza, ou, digamos, de

[39] Ibid., §429, p. 200.
[40] Ibid., §430, p. 200.

uma outra consciência, que não é mais tomada somente como objeto, mas é gênero, é consciência que deseja, é vida e, assim, é experienciada como outra consciência-de-si.

Nesse experienciar do outro como consciência-de-si, a consciência que o experiencia sabe-se também como um si, como consciência-de-si, pois passa a ser para-si, ou o que Hegel também caracteriza como passagem da certeza à verdade[41]. Isso se opera, inicialmente, como uma afirmação da natureza, mas re-significada, onde a passagem da natureza ao espírito representa, desse modo, o sentido próprio à *Aufhebung*: a natureza é não só negada, mas conservada e elevada a um momento na qual passa a ser *segunda* natureza. Num contexto fenomenológico[42], segunda natureza, portanto, pode ser compreendida como a passagem de um espírito adormecido que é despertado a partir de uma cultura, numa linguagem, na constituição própria do que Hegel entende por espírito objetivo, cuja experiência fenomenológica será descrita no decorrer da *Fenomenologia*. Com a nossa reconstrução da dialética do desejo, é a articulação mais ampla entre espírito subjetivo e espírito objetivo que poderá esclarecer propriamente a distinção, por um lado, entre primeira e segunda natureza, e por outro, entre natureza e espírito, que retomaremos na seção III.

II. Um embasamento empírico-reconstrutivo da perspectiva que expus aqui é sugerida por Axel Honneth segundo uma interpretação que encontra nesse trecho da *Fenomenologia* a possibilidade de interlocução entre a abordagem psicanalítica de Donald Winicott e a descrição dos momentos de constituição ontogenética da consciência-de-si[43]. Essa

[41] "A satisfação do desejo é a reflexão da consciência-de-si sobre si mesma, ou a certeza que veio-a-ser verdade" (FdE, p. 141, §176), ou a bela imagem no início do capítulo em que Hegel descreve que "com a consciência-de-si entramos pois, na terra pátria da verdade" (FdE, p. 135, §167). Esse sentido, pois, esclarece o título do capítulo: a verdade da certeza de si mesmo. O que até então é compreendida como certeza, passa a ser verdade.

[42] É importante ressaltar aqui que tem-se em vista a experiência fenomenológica do percurso da consciência na *Fenomenologia*, que, metodologicamente, se distingue, mesmo que mantendo uma linha de coerência, da passagem da Natureza ao Espírito no contexto mais amplo do sistema de Hegel. Nesse sentido, uma possibilidade de desenvolvimento dessa argumentação poderia ser pensada a partir de uma articulação com o caráter sistemático da *Enciclopédia*, o que, no entanto, extrapolaria a delimitação proposta neste artigo.

[43] No que se segue refiro-me a AXEL HONNETH, Von der Begierde zur Anerkennung: Hegels Begründung von Selbstbewußtsein, In: KLAUS VIEWEG, WOLFANG WELSCH (org.), Hegels Phänomenologie des Geistes: Ein kooperativer Kommentar zu einem Schüsselwerk der Modern, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2008. Mesmo que não seja possível discutir aqui, a interlocução com a influência

abordagem sugere um deslocamento de enfoque do *desejo de reconhecimento* para a compreensão da relação entre desejo e reconhecimento como dois momentos distintos, configurando a passagem de um para o outro. Segundo essa interpretação, o bebê experimenta uma ruptura de uma relação simbiótica, caracterizando a passagem de uma fase de onipotência para a constatação de que o mundo e o outro não dependem do seu desejo, mas o contrário: o seu desejo é circunscrito por um mundo que não mais representa uma subjetividade onipotente, mas, que, na sua limitação, se constitui como subjetividade, como outro do mundo, e como identidade, como um outro do outro. Mas é só no confrontar-se com o mundo e com o outro que esta subjetivação torna-se possível.

O desenvolvimento desse processo, como Hegel o descreve, não é fundamentalmente tratado como positivo, como uma identidade que se constrói a partir de determiná-la propositivamente, mas antes como *negação*: "A relação do desejo ao objeto é ainda totalmente a relação do *destruir* egoísta, não a do *formar*"[44]. É, assim, no delimitar-se, no perceber-se como um não-outro, como um não-totalidade do mundo, que emerge a subjetividade.

A saída da onipotência, a percepção enquanto distinção, é dolorosa, sendo destacado aqui o sentido de sacrifício[45]. No plano ontogenético, essa ruptura consiste no momento em que a criança, devido às respostas às vezes positivas às vezes negativas da mãe ou de outras pessoas-de-relação (*Bezugsperson*) responde aos seus desejos, desdobre um outro sujeito de intencionalidade, do qual o seu acesso ao mundo passa a depender[46]. Com Winicott, Honneth destaca essa passagem como uma "fonte de intencionalidade" (*Quelle von*

---

que Lacan, via Kojéve, recebeu do conceito hegeliano de desejo seria importante para elucidar algumas aspectos a partir da leitura aqui apresentada. Entre os autores brasileiros, uma boa exposição pode ser encontrada em *VLADIMIR SAFATLE* (org.), Um *limite tenso*: Lacan entre a filosofia e a psicanálise, São Paulo: Unesp, 2003. E, do mesmo autor, A paixão do Negativo: Lacan e a dialética, São Paulo: Unesp, 2006.

[44] *Enc.* §428, adendo, p. 199.

[45] Numa outra perspectiva, Brandom descreve o sacrifício em referência à confrontação das crenças com a esfera conceitual encontrada no *social space of reasons*. Cf. ROBERT BRANDOM, The Structure of Desire and Recognition. Também de BRANDOM, cf. *Making it Explicit,* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.

[46] AXEL HONNETH, Von der Begierde zur Anerkennung, op. cit., p. 199. Seguindo Piaget, Mead, Davidson e Freud, Honneth discute, em outro texto, como a aquisição da perspectiva de uma segunda pessoa é constituinte da subjetivação, mediante a qual a criança desprende-se aos poucos de uma perspectiva egocêntrica. AXEL HONNETH, Reification, 2006, p. 26 ss. In: http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/Honneth_2006.pdf.

Intentionalität")[47], com a qual forma-se um sujeito que paulatinamente passa de um estágio de desejo inicial para um querer reflexivo.

Como Honneth sugere, trata-se de um modelo de auto-negação recíproca, na qual a negação do outro é constituinte da relação de diferenciação e a partir dela a consciência que faz a experiência pode também, assim, negar a si mesma. É como se, de algum modo, a consciência experienciasse que o negar-se do outro da relação, o seu distinguir-se do mundo e dela mesma, fosse necessário para a sua constituição. Em outras palavras, é no dar-se conta do "não-todo" do outro que a consciência entende-se também como constrita. Ao se dar conta que o outro também é sujeito de desejo, a consciência depara-se com a falha, a incompletude do outro, e com ela, da sua própria incompletude. Nesse sentido, Hegel escreve:

> O sujeito consciente-de-si sabe-se como *em si idêntico* ao objeto exterior – sabe que este contém a *possibilidade* da satisfação do desejo, que o objeto é assim *conforme* ao desejo e que, justamente por isso, o desejo pode ser estimulado pelo objeto. Portanto a relação ao objeto é necessária [Notw.] para o sujeito. Este intui no objeto sua *própria falha*, sua própria unilateralidade; vê no objeto algo pertencente à sua própria essência e, por conseguinte, algo que lhe faz falta.[48]

Honneth utiliza aqui a expressão "necessidade ontológica" (*ontologisches Bedürfnis*)[49], encontrando neste momento a tematização de

[47] Em sentido análogo, também Pippin fala em "proto-intencionalidade". PIPPIN, Zu Hegels Behauptung, Bewusstsein sei "Begierde überhaupt", op. cit., p. 148. Uma discussão ampliada desse debate encontra-se em ROBERT PIPPIN, Naturalness and Mindedness: Hegel's compatibilism, in: Idem, Hegel's practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life, Cambridge: Cambrigde University Press, 2008.

[48] *Enc.*, §427, adendo, p. 198. Hegel acrescenta: "A consciência-de-si é o conceito, *que se manifesta*, do objeto mesmo. Em seu aniquilamento [operado] pela consciência-de-si, o objeto sucumbe, portanto, pela potência de seu próprio conceito, que é *somente interior* e, justamente por esse motivo, parece vir *só de fora*. Assim é posto o objeto subjetivamente. Mas, por essa suprassunção do objeto, como já foi notado, o sujeito suprassume também sua própria falha, seu desmoronar em um "EU=EU" indiferenciado, e em um EU referido a um objeto exterior; e tanto confere objetividade à sua subjetividade como faz seu objeto, subjetivo". (*Enc.*, §427, adendo, p. 199).

[49] Cabe aqui lembrar a distinção entre *Notwendigkeit* e *Bedürfnis*. "Necessidade ontológica", aqui no sentido de *Bedürfnis*, não expressa uma necessidade que se opõe a uma contingência, mas a necessidade em vista de uma satisfação das necessidades (*Bedürfnisbefriedigung*) próprias ao sentido de *Begierde*, de desejos básicos. Na edição brasileira da *Enciclopédia* essa distinção é ressaltada mediante o modo de grafar "Necessidade" (*Notwendigkeit*) e "necessidade" (*Bedürfnis*), seguido do termo alemão entre colchetes.

uma condição necessária da moral, a saber, a auto-limitação (*selbst-beschränkung*). A idéia básica é de uma “proto-moral como condição da consciência-de-si”[50] (p. 203), algo como uma exigência de negação não só da consciência observada, mas também da consciência que surge na experiência fenomenológica. Desse modelo interpretativo portanto, destacam-se para estratégia argumentativa aqui empreendida a ideia de uma auto-limitação em torno do processo ontogenético e, por outro, a noção de um deparar-se com a moralidade como condição da subjetivação. Ambas constituem a relação paradoxal do desejo como limitação e constituinte, mas que, como é próprio a Hegel, o paradoxo mostra-se como contradição, que, no decorrer do processo dialético de constituição da consciência-de-si, conduz a sua dissolução.

III. A reconstrução dos elementos presentes na descrição hegeliana da dialética do desejo, apresentados nas seções anteriores, permite-nos inserir a ideia original de Hegel no contexto do debate contemporâneo em torno do tratamento que ele concede ao significado de segunda natureza, que pretendo articular no que se segue[51]. Para isso, vale inicialmente ressaltar que na *Fenomenologia*, Hegel não fala explicitamente em “segunda natureza”, enquanto na *Rechtsphilosophie*, por sua vez, esse conceito aparece nos § 4 e § 141, no qual Hegel fala o sistema do Direito como “o reino da liberdade efetivada”[52], e do sentido dos costumes encontrados na eticidade e na constituição particular da subjetividade. No entanto, a tematização de Hegel sobre a segunda natureza tem lugar fundamentalmente na discussão sobre o hábito na *Enciclopédia*[53].

[50] HONNETH, Von der Begierde zur Anerkennung, op. cit., p. 203.

[51] Este debate é encontrado em ROBERT PIPPIN, Leaving Nature Behind, or Two Cheers for Subjectvism: on John Mcdowell, In: NICHOLAS SMITH, Reading Mcdowell: Essays on Mind and World, New York and London: Routledge, 2002. E, no mesmo livro, a resposta de JOHN MCDOWELL, ROBERT PIPPIN, Postscript: On Mcdowell's Response to “Leaving Nature Behind”, In: Ibid., The Persistence of Subjectivity, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 206-220; JOHN MC-DOWELL, On Pippin's Postscript, in: Idem, Having the world in View: Essays on Kant, Hegel and Sellars, Cambridge, Mass., London: Harvard University Press, 2009, p. 185-203.

[52] “O solo do Direito é, em geral, o [elemento] *espiritual* e o seu lugar mais preciso e o seu ponto de partida [é] a *vontade* que é *livre*, assim que a liberdade constitui a sua substância e a sua destinação, e que o sistema do direito é o reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir do próprio espírito como uma segunda natureza” (§4) In: G. W. F. HEGEL, Introdução à Filosofia do Direito, op. cit. (Tradução, notas e apresentação de Marcos Müller), Clássicos da Filosofia: Cadernos de tradução nº 10, Campinas: IFCH, UNICAMP, 2005.

[53] Cf. BARBARA MERKER, *Über Gewohnheit,* In: L. ELEY (org.), Hegels Theorie des subjektiven Geistes, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog. 1990, p. 227-243.

> O hábito foi chamado, com razão, uma segunda natureza: *natureza*, porque é um ser imediato da alma; uma *segunda* [natureza] porque é uma imediatez *posta* pela alma, uma introjeção e penetração [Ein-und Durchbildung] da corporeidade, que pertence às determinação-de-sentimentos como tais, e às determinidades da representação e da vontade enquanto corporificadas.[54]

O hábito, por um lado, é visto como o desprendimento de sensações singulares que possibilita a subjetivação, aquilo que conduz à constituição do indivíduo em sua segunda natureza, como mostra Hegel na passagem a seguir:

> [...] No hábito o homem não se refere a sua sensação, representação, desejo, etc., *contingentes*, *singulares*, mas a *si mesmo*, a uma *maneira universal de agir* que constitui sua individualidade, posta por ele mesmo e que se lhe tornou *própria*: e justamente por isso aparece como *livre*.[55]

Por outro lado, o hábito representa uma "repetição", "um conteúdo totalmente contingente"[56]. O indivíduo não se refere aqui ao "concretamente universal", mas a uma universalidade abstrata"[57]. Por isso, "embora o homem por um lado se torne livre por força do hábito, por outro lado ele faz do homem seu *escravo*"[58]. Hegel conclui:

> O hábito é uma natureza: certamente não *imediata, primeira*, dominada pela singularidade de sensações, mas antes uma *segunda* natureza, *posta* pela alma. No entanto, é sempre uma *natureza*, algo *posto* que reveste a figura de um *imediato*: uma *idealidade* do essente que é ainda afetada, ela mesma, pela forma do ser; por conseguinte, algo não-correspondente ao espírito livre, algo simplesmente *antropológico*.[59]

Esse duplo sentido do hábito, entendido como segunda natureza, revela uma contradição análoga à descrição fenomenológica do desejo,

[54] *Enc.*, §410, p. 168.
[55] Ibid., §410, adendo., p. 172.
[56] Ibid., §410, p. 171.
[57] Ibid., §410, adendo, p. 173.
[58] Ibid., §410, adendo, p. 173.
[59] Ibid., §410, adendo, p. 173.

que se constitui mediante uma restrição. Em ambos os casos, a atividade reflexiva permanece o horizonte que a consciência deve visar para constituir-se, para ser efetivamente "espírito livre". Tanto no desejo quanto no hábito há um encontro intersubjetivo que revela o binômio "limitador-constituinte", sendo tanto um caso como o outro mediadores da subjetivação.

A descrição hegeliana do hábito revela um estágio intermediário no qual a consciência precisa ainda romper para mostrar-se reflexivamente na sua singularidade, enquanto consciência-de-si autônoma[60]. Assim como o desejo revela-se mediador de uma limitação (*Beschränkung*) e que, ao mesmo tempo é nela que se dá a constituição da subjetividade, a segunda natureza (segunda, mas *natureza*) é constituinte da subjetivação[61]. O esforço que a consciência deve fazer para buscar a sua particularidade compreende a consolidação de sua autonomia, que fora possibilitada intersubjetivamente, mas que agora requer o seu sentido mais próprio enquanto consciência-de-si.

Essa ideia recoloca a nossa questão inicial em outros patamares, pois agora o sentido de segunda natureza pode também ser compreendido como o tratamento que a relação entre natureza e espírito recebe no sistema hegeliano, o que aqui só pode ser discutida numa passagem específica em torno da gênese da consciência-de-si. A nossa reconstrução inicial teve o intuito de mostrar como o texto hegeliano pode ser interpretado como uma passagem da primeira à segunda a natureza.[62]

[60] Esse aspecto é apresentado na interessante argumentação que Christoph Menke desenvolve em sua *Antrittsvorlesung,* intitulada *Autonomie e Befreiung*. A tese de Menke é que, mesmo que Hegel consiga apresentar um modelo de autonomia mais convincente do que o de Rousseau e o de Kant, o próprio Hegel mostra também os limites da noção de segunda natureza e do hábito. A proposta de de Menke é de levar a cabo o sentido de *Befreiung* (libertação), por um lado, no que se refere à relação espírito com a natureza, através da estética, e, por outro, no sentido da segunda natureza com a dimensão social, através da concepção política de igualdade. Cf. CHRISTOPH MENKE, Autonomie und Befreiung. Antrittsvorlesung na J.W.G. Universität, Frankfurt a.M.: 2010.

[61] No contexto de sua *Filosofia do Direito*, Hegel expõe esse sentido de restrição enquanto liberdade na discussão da introdução sobre a vontade livre, onde Hegel distingue entre *Willkür*, enquanto arbítrio, e *Wille*, que se mostra um conteúdo limitativo, mas nele o sujeito é livre, indicando a libertação das "carências, desejos e impulsos" (§5), para a vontade querer a si mesma como livre. A vontade plenamente livre é aquela que é racionalmente autodeterminada, no qual o "eu, na sua restrição, nesse outro, está junto de si mesmo" (§7, adendo). Hegel continua: "Já temos esta liberdade na forma do sentimento, por exemplo, na amizade e no amor. Neles não se está mais unilateralmente dentro de si, mas cada um [dos relatos] se restringe, de bom grado, em relação a um outro e sabe-se como si mesmo nessa restrição. Na determinidade o homem não deve sentir-se determinado, mas ao considerar o outro enquanto outro, ele somente nisso tem o sentimento próprio de si". (§7, adendo). Cf. G. W. F. HEGEL, Introdução à Filosofia do Direito, op. cit.). Sobre este aspecto, cf. AXEL HONNETH, Sofrimento de indeterminação, op. cit., p. 57 ss.

[62] Em seu comentário ao *Mente e Mundo* de Mcdowell, Robert Pippin sugere que a insistência de

Agora, o principal aspecto em torno do confronto que foi exposto nas seções anteriores refere-se ao que podemos entender como o modelo hegeliano natureza-espírito, na tentativa de compreender o significado do conceito hegeliano de natureza em sua relação com a constituição da subjetividade. Trata-se de compreender as contradições da dialética do desejo segundo uma forma específica de passagem da natureza ao espírito, discutida aqui, em torno da descrição fenomenológica da consciência, como uma estruturação da subjetividade.

Permanece controverso se a *Fenomenologia,* entendido como um romance de formação, volta-se para uma descrição da consciência não na sua ontogênese como sujeito, mas no sentido de espírito que Hegel lhe concede: uma formação do espírito. No entanto, é reveladora a possibilidade de recorrer a ela no plano ontogenético, principalmente quando se destacam termos como desejo, vida, reconhecimento, próprio ao título inicialmente sugerido por Hegel: "Ciência da experiência da consciência". Em todo caso, seja a perspectiva ontogenética, encontrada na interpretação de Honneth, seja o plano lógico-normativo de Brandom, constituem modelos interpretativos que nos conduzem à melhor compreensão da passagem aqui discutida, entendida, assim, como legitimação intersubjetiva de crenças, ou processo de individuação através da socialização, sejam eles ontogenéticos, epistemológicos ou normativos.

A diversidade das interpretações apresentadas mostrou-nos que o texto hegeliano ainda continua aberto para novas leituras. A historicidade, a cultura, as leis, que serão discutidas no decorrer da *Fenomenologia*, demonstram degraus de intensificação da transformação da consciência que, em sua primeira natureza, mostrava-se em contato com um mundo onde se fixava em um aqui e agora, ou que, ao iniciar a compreensão de si como consciência, mostrava-se como desejo. A interpretação de Brandom do *geistig* como normativo e conceitual ou a estru-

---

Mcdowell no status de *segunda natureza* seria desnecessária. A questão aqui é se o conceito de segunda natureza pode nos dizer muito enquanto o desenvolvimento da subjetividade. O que poderia aqui ser questionado é o que distingue a natureza *humana*, e, desse modo, o sentido de *segunda* natureza seria compreendido como passagem da natureza ao espírito. Tanto a segunda natureza quanto o conceito hegeliano de espírito objetivo representariam aqui uma mediação entre subjetividade e objetividade, ainda que sob a ideia de segunda natureza seja entendida uma concepção naturalista mais forte. A proposta de Mcdowell pretende contrapor-se a um naturalismo ingênuo, ao tempo em que retoma de Sellars o sentido de espaço das razões segundo uma tendência à destranscendentalizá-lo. Cf. JOHN McDOWELL, Mente e Mundo, op. cit.; ROBERT PIPPIN, Leaving Nature Behind, op. cit.

tura de crenças de Pippin, e a passagem do desejo ao reconhecimento em Honneth sugerem um desenvolvimento da segunda natureza, que McDowell irá entender como um espaço no qual operamos a experiência conceitual: por um lado, experiência de um mundo mediante nossas sensações, mas que são sempre mediadas pelo conceito, articuladas pela "formação" (*Bildung*), contextos onde a primeira natureza constantemente modifica-se em segunda.

A mediação social, conceitual, intersubjetiva, cultural, linguística, é estruturada enquanto crescente complexificação de âmbitos onde a consciência se encontra em sua experiência fenomenológica. Fenomenológica no próprio sentido de experienciar e conceituar o mundo, mas que, para usar uma imagem de Hegel, não há nada por trás da cortina, a não ser que entremos lá dentro, não só para vermos algo, mas para haver algo a ser visto[63]. De acordo com a descrição de sua experiência, ou uma fenomenologia do espírito, a consciência depara-se com um mundo no qual ela entendera inicialmente como limitador, mas que passa a ser entendido como o que *possibilita* à consciência sentir-se como consciência. O que era estranho à consciência "deve vir-a-ser essencial a ela"[64]. Desse modo, a *Aufhebung* da primeira natureza na segunda constitui-se como afirmação da natureza humana enquanto mediada por tudo o que a torna efetivamente humana. A *Fenomenologia* pode, num certo sentido, ser lida como um processo de complexificação da segunda natureza, dentro da qual a consciência lida com o mundo, com o outro, põe suas crenças e sua aparente certeza à prova, para poder ser, para-si, verdade.

Ao mesmo tempo, a passagem da natureza ao espírito, descrito fenomenologicamente nesse contexto enquanto uma relação que nega e eleva a outra consciência, conduz à constituição da consciência-de-si como resultado de uma diferenciação, do mundo, e, mediante o desejo, de outra consciência. Essa passagem própria à segunda natureza, revela uma co-significação entre o que a restringe e o que, ao mesmo tempo (ou, por isso mesmo), a constitui, como é encontrado na tematização do hábito. O contexto de passagem de uma primeira à segunda natureza, ou, da natureza ao espírito, constitui uma esfera negativa e conflituosa, mas que conduz à identidade particular concernente ao

[63] FdE, p. 132, §165.
[64] Ibid., p. 136, §167.

processo de subjetivação. Nesse sentido, as formas de desprendimento reflexivo daquilo que possibilitara a subjetivação permanecem tematizações mediadoras para uma melhor clarificação da articulação hegeliana entre natureza e espírito.

O conceito de alma na passagem da natureza para o espírito subjetivo

Prof. Dr. Hans Christian Klotz
(UFG, Goiânia)
klotz.chr@googlemail.com

Resumo: Na passagem da filosofia da natureza para a filosofia do espírito subjetivo, o conceito de alma é o elo, referindo-se à capacidade de sentir que o organismo animal e o homem têm em comum. O presente trabalho pretende reconstruir a mudança de perspectiva na abordagem hegeliana sobre a alma que ocorre nesta passagem. A tese central será que na filosofia da natureza, Hegel considera a alma como a forma mais elevada de unidade que é possível na natureza, enquanto que na filosofia do espírito subjetivo, a alma e considerada como fundamento e "gérmen" da atividade epistêmica do espírito. Será argumentado que, com isso, na filosofia do espírito subjetivo Hegel defende uma teoria de níveis da mente humana que, numa leitura "modesta", ainda tem seu lugar na filosofia contemporânea da mente, como mostra a concepção defendida por Heitor Neri-Castaneda.

Palavras-chave: Hegel, Natureza, Mente, Autoconsciência

Abstract: *In the transition from Hegel´s philosophy of nature to his philosophy of spirit, the concept of soul is the decisive link, signifying the sensitive capacity which both animals and human beings have in common. The present paper aims at reconstructing the change of perspective which occurs in the hegelian inquiry about the soul in this transition. The central claim will be that in filosophy of nature, Hegel considers the soul as the highest form of unity which is possible in nature, whereas in his philosophy of spirit the soul is regarded as the basis and "germ" of the epistemic activities of the spirit. It will be argued that Hegel hereby defends a theory about the levels of human mind which, in a "modest" reading, still has its place in contemporary philosophy of mind, as the conception adopted by Heitor Neri-Castaneda shows.*

Keywords: *Hegel, Nature, Mind, Self-consciousness*

No sistema enciclopédico de Hegel, o conceito de alma é o elo entre a filosofia da natureza e a filosofia do espírito subjetivo. A alma enquanto capacidade de sentir, diz Hegel, o animal e o homem têm em

comum.[1] Assim, o conceito de alma aparece, por um lado, como a culminação do desdobramento do conceito de natureza, e, por outro lado, como o conceito inicial na exposição do espírito auto-cognoscente. No que segue, pretende-se esclarecer a mudança de perspectiva que se dá com respeito à alma nesta passagem. A apresentação terá três partes: na primeira, abordar-se-á o conceito de alma, tal como este surge na filosofia da natureza, referindo-se à alma animal. Na segunda parte serão explicitadas as pressuposições que estão envolvidas na concepção da alma como fundamento das atividades cognitivas da mente humana, adotada por Hegel na filosofia do espírito subjetivo. Estas duas considerações juntas servem para esclarecer a sugerida mudança de perspectiva a partir da qual a alma é considerada nas respectivas partes do sistema. Na terceira parte, far-se-á uma observação crítica sobre a segunda perspectiva hegeliana acerca da alma, isto é, sobre o modo como Hegel vê a relação entre a alma e a consciência propriamente cognitiva na filosofia do espírito subjetivo.

I. A alma como aspecto do organismo

A concepção hegeliana da “alma“, isto é, do psíquico[2] como um aspecto do organismo, tem como pano de fundo a sua visão geral da filosofia da natureza. Segundo esta, a tarefa da filosofia da natureza é expor os conceitos fundamentais que são necessários para compreender fenômenos naturais. De acordo com o status da natureza como ideia na forma da exterioridade, trata-se aqui de conceitos em que cada um diz respeito a um conjunto de elementos que existem um fora do outro no tempo e no espaço. Tais conjuntos nestes conceitos são concebidos de vários modos como *unidade* - por exemplo, como um sistema de planetas, ou um campo de voltagem elétrica. Para a estrutura da filosofia hegeliana da natureza é decisiva a ideia de que os conceitos de fenômenos naturais, enquanto conceitos de tipos de unidade, podem ser ordenados numa série, na qual as extrínsecas relações espaço-temporais saem cada vez mais do foco, tornando-se central, em vez

[1] Ver G. W. F. HEGEL, Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830), vol. III, A Filosofia do Espírito (Tradução de Paulo Meneses), São Paulo: Edições Loyola, 1995 [no que segue: FdEsp], p. 93 adendo.

[2] Aqui e no que segue, o adjetivo nominalizado “o psíquico” serve para denominar o conjunto de fenômenos mentais que fazem parte do que Hegel chama de “alma” (sensação, sentimento etc.).

disso, a concepção de um entrelaçamento intrínseco dos elementos. É no sentido de tal ordem conceitual de "degraus" de unidade - e não no sentido de um processo temporal -, que se pode dizer que a própria natureza tem a tendência de superar a exterioridade que é a sua característica fundamental.[3]

Portanto, o fato de que o conceito de organismo animal aparece na filosofia hegeliana da natureza como o último degrau conceitual expressa a tese de que neste conceito concebe-se uma unidade intrínseca de elementos num todo na maneira mais forte que é possível para conceitos de fenômenos naturais. A ideia básica é a de que o organismo é um todo autoconservante cujos membros e órgãos só podem existir na medida em que exercem a sua função própria no processo da autoconservação deste todo. Se Hegel caracterizar esta estrutura como "subjetividade", ele sugere que o todo, assim concebido, pode ser compreendido como *um* sujeito que se efetua e se mantém numa organização complexa.[4] Hegel pressupõe nisso a concepção ontológica da subjetividade, estabelecida na *Lógica*, segundo a qual a subjetividade não é outra coisa senão o conceito que se efetua no diverso particular. O organismo é tal conceito que se efetua, na medida em que no processo de auto-conservação ele visa manter-se na universalidade da sua espécie, isto é, como exemplar de uma determinada espécie.

No conceito de organismo os conceitos de objetos naturais alcançam então a ideia da subjetividade no sentido de uma universalidade que se efetua numa multiplicidade de elementos essencialmente caracterizados pela sua função no processo desta efetuação. Cabe enfatizar que o relevante conceito de subjetividade é puramente ontológico-estrutural, não envolvendo ainda nenhuma referência direta à autoconsciência ou a propriedades mentais. No entanto, Hegel defende que a partir deste conceito os fenômenos que são geralmente associados à subjetividade podem ser compreendidos. Essa é a ideia chave na abordagem hegeliana sobre a "alma" como um aspecto do organismo. Hegel considera a característica particular do organismo animal - a sua 'diferença específica' -, pela qual ele se distingue do organismo vegetal, o fato de que o

[3] Ver G. W. F. HEGEL, Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830), vol. II, A Filosofia da Natureza (Tradução de Paulo Meneses), São Paulo: Edições Loyola 1997 [no que segue: FdN], p. 33.

[4] FdN, por exemplo, pp. 39 e 449.

organismo é capaz de *sentir* algo. Portanto, o organismo animal possui uma perspectiva interna da vivência, que não pode ser caracterizada nos termos de relações espaço-temporais.[5]

No entanto, segundo Hegel isso não significa que o surgir do psíquico seja um mistério que não pode ser compreendido a partir da estrutura do organismo como um todo auto-conservante. Ser dotado da capacidade de sentir é só a maneira particular do organismo animal de existir como um todo auto-conservador. É na sensação que o organismo registra o que é propício ou malpropício a ele, relacionando-se a partir disso ativamente - por apropriação ou evitação - com o seu ambiente ('agradável-desagradável', 'quente demais' etc.). Ao possuir a capacidade de sentir, o organismo não só se relaciona com o seu ambiente de modo auto-conservante - isso já pode ser dito do organismo vegetal -, mas ele faz isso em virtude de uma representação do seu próprio estado. Por isso, ele visa à sua autoconservação de tal maneira que busca um "auto-sentimento" positivo, uma satisfação vivenciada (por exemplo, a saciedade) Portanto, pode-se dizer do organismo animal que ele ocupa-se consigo mesmo num sentido que não se aplica ao organismo vegetal. Para designar a estrutura mais complexa da autoconservação animal, dada pela capacidade de sentir, Hegel fala do 'si-si' ('Selbst-Selbst') do animal, e diz que no organismo animal a instância auto-conservante é "para si".[6]

Portanto, o psíquico, tal como ele surge na sua forma elementar, está numa relação intrínseca com a autoconservação do organismo. A sensação é só a maneira particular como o animal é algo *uno* que se realiza e se conserva num complexo processo espaço-temporal. E é justamente por isso que o conceito de alma é a culminação da filosofia da natureza: no organismo animal, na medida em que este sente algo, realiza-se unidade na exterioridade espaço-temporal no grau mais alto; e a filosofia da natureza é justamente uma sequência de conceitos de unidade, na qual se mostra que a natureza supera finalmente a si mesma enquanto exterioridade espaço-temporal. Hegel concebe então o psíquico na sua forma originária como uma maneira como *unidade* é efetuada na natureza. A mesma concepção do psíquico obviamente aplica-se ao homem, na medida em que este também é um organismo

[5] Ver FdN, p. 451 (adendo).

[6] FdN, pp. 451/52.

dotado da capacidade de sentir, que visa à sua auto-conservação. Assim, o conceito de alma como o psíquico inerente ao organismo torna-se o elo vinculador na passagem da filosofia da natureza para a filosofia do espírito subjetivo. No entanto, ao tornar-se o ponto de partida na exposição da consciência humana enquanto espírito subjetivo, o psíquico é ao mesmo tempo considerado sob uma outra perspectiva. É desta mudança de perspectiva na abordagem hegeliana sobre a alma, que se dá na passagem para a filosofia do espírito subjetivo, que trataremos no que segue.

II. A "alma natural" como fundamento do espírito subjetivo

Na primeira parte da filosofia do espírito subjetivo - na "antropologia" -, Hegel deixa claro que o psíquico como fenômeno natural, inerente ao organismo, é uma condição fundamental do ser humano. Por isso, as características psíquicas do homem enquanto propriedades naturais, condicionadas por fatores tal como o clima, estão inicialmente em foco.

No entanto, agora o psíquico é considerado como "fundamento" ou, como Hegel diz também, como "o sono" do espírito.[7] E do espírito Hegel diz bem no início da filosofia do espírito subjetivo que ele é essencialmente "cognoscente".[8] Portanto, agora o psíquico não é mais considerado na sua função natural, como visando à auto-conservação do organismo, mas sob o aspecto de que é o fundamento da consciência *epistêmica*. Explicar como é que o psíquico se torne o lugar de uma subjetividade que se apropria cognitivamente do mundo é a tarefa própria da filosofia do espírito subjetivo. É essa a mudança de perspectiva que a abordagem hegeliana sobre a alma percorre na passagem da filosofia da natureza para a filosofia do espírito subjetivo.

Sob a nova perspectiva, o psíquico como vivência que permeia o todo, sempre estando funcionalmente ligada à sua auto-conservação - o psíquico tal como surge no organismo -, não parece mais a culminação na formação de unidade, mas evidencia-se como uma imediatez que é defeituosa - como "a pior forma do espiritual".[9] O defeito da capacidade de sentir evidenciaria-se sob três aspectos: 1. ela fornece

[7] FdEsp, p. 42.
[8] FdEsp, p. 37.
[9] FdEsp, p. 100.

apenas dados contingentes, que não exibem nenhuma necessidade; 2. ela apresenta apenas conteúdos que pertencem ao ponto de vista particular da vivência de um sujeito, não possuindo nenhuma validade universal; 3. ela não constitui ainda alguma consciência propriamente intencional, isto é, nenhuma referência a objetos que são distinguidos da consciência que se refere a eles. Obviamente, trata-se aqui de defeitos que a capacidade de sentir tem sob uma perspectiva epistemológica: ela é defeituosa, não enquanto aspecto do organismo auto-conservante, mas *enquanto conhecimento*.

A concepção do psíquico como "fundamento" da consciência cognitiva está intrinsecamente ligada com a estrutura sistemática da filosofia do espírito subjetivo como exposição de uma sequência de degraus do espírito. Estes são estados, processos e atividades mentais que de fato se encontram realizados só como "momentos" da consciência humana como um todo, e que nesta estão relacionados entre si de várias maneiras. Em virtude do seu caráter intrínseco, eles podem ser ordenados numa série ascendente, na medida em que a espontaneidade da mente, que é uma condição da consciência cognitiva, cada vez mais faz-se valer neles. Há, por assim dizer, níveis da mente que estão mais próximos da imediatez natural da vivência, e níveis nos quais uma atividade aparece que se emancipa desta imediatez. Hegel considera essencial para a compreensão propriamente filosófica das relações entre os "degraus" da mente que se possa reconstruir "passagens" entre eles que são caracterizadas por necessidade. Com isso, na filosofia do espírito subjetivo o psíquico não só se evidencia como fundamental no sentido de que é uma condição necessária da consciência cognitiva, mas também no sentido de ser um "gérmen" que "impele" para a formação de tal consciência, como "sono do espírito" ao qual se segue com necessidade o seu acordar para a atividade propriamente epistêmica.[10]

Segundo Hegel, a passagem da pré-cognitiva vida psíquica para a atividade cognoscente exige que se forme uma "oposição" com a natureza, isto é, com toda a esfera das determinações naturais. Assim, Hegel passa a falar de uma "luta" da alma com o natural, no qual ela busca a sua "liberdade" num sentido essencialmente oposto à determinação

[10] FdEsp, p. 12 e 42 (cf. p. 181).

natural.[11] Se Hegel na filosofia da natureza chamar a natureza de “noiva do espírito“, pode-se dizer que na filosofia do espírito subjetivo ele trata do divórcio. No entanto, é decisivo ver que os termos de oposição e a metáfora da luta não tem aqui um sentido ontológico, mas só um sentido *epistêmico-intencional*. Hegel aqui não pretende falar de uma oposição entre duas esferas particulares do ser. Em vez disso, também na filosofia do espírito subjetivo Hegel mantém a ideia da unidade ontológica entre a alma e o corpo, isto é, a ideia de que o psíquico é essencialmente um aspecto de um organismo. Mas a formação do ponto de vista epistêmico exige um distanciamento consciente de determinações naturais, um relacionar-se com estes como um “objeto“, e é no sentido de tal distanciamento intencional que Hegel fala aqui da necessidade de uma ‘oposição’ entre espírito e natureza.

O surgimento da autoconsciência marca um passo decisivo na sequência dos “degraus” do espírito subjetivo, que na passagem da “Antropologia” para “Fenomenologia do Espírito” se reflete na passagem do termo “alma” para o termo “consciência”.[12] É em particular neste passo que a tese de que a alma - como um “gérmen“ - impele para o surgimento do espírito recebe a sua justificação própria. Este passo, e a sua problematicidade, será discutido na terceira parte desta apresentação.

III. O problema da passagem da alma natural para a autoconsciência

Com a autoconsciência, uma “pura identidade ideal” surge na mente.[13] Nesta formulação mostra-se que Hegel não concebe a autoconsciência como simples auto-percepção empírica. Em vez disso, a consciência de si, na sua forma originária, seria caracterizada pelo opor-se a qualquer determinação empírica. É este distanciamento de toda a determinação dada que Hegel chama de “negatividade absoluta” da autoconsciência.[14] Ela tem por consequência que a determinação como tal seja atribuida ao “objeto”, isto é, àquele ao qual a consciência se refere e que ao mesmo tempo distingue de si. Hegel enfatiza que, com isso, também os próprios estados corpóreos recebem o caráter do “outro”, que é *objeto* para a consciência. Eles tornam-se parte da esfera total das

[11] FdEsp, p. 39.

[12] Ver FdEsp, p. 182.

[13] Ibid.

[14] Ibid.

determinações objetivas, com as quais a consciência agora se relaciona ativamente, em atitudes cognitivas e volitivas. Em comparação à assim alcançada espontaneidade distanciada de qualquer determinação, a alma natural parece agora "presa à unidade - por assim dizer, infantil - com o mundo", até "impotente".[15]

Como se sabe, naquela parte da filosofia do espírito subjetivo que trata da consciência cognitiva assim concebida, Hegel retoma assuntos da *Fenomenologia do Espírito* - razão esta pela qual ele deu o mesmo título a esta parte, embora a obra de 1807 não seja incluída com todas as suas partes no sistema enciclopédico. De fato, há uma correspondência entre a concepção da autoconsciência adotada aqui, e a defendida no capítulo "Consciência de si" da obra ienense - já ali a autoconsciência fora concebida como caracterizada por uma distância originária de toda a determinação, por "negatividade absoluta".[16] No entanto, é patente que agora Hegel põe esta concepção num outro contexto, a saber, o de uma exposição dos "degraus" do espírito subjetivo, que são reconstruídos a partir da alma natural. Com isso, levanta-se o problema da passagem da alma - do psíquico na sua forma natural - para a autoconsciência epistêmica. Parece que Hegel, para compreender esta passagem, orienta-se pela ideia de um processo de separação, na qual a unidade originária com determinações naturais, vivenciada na sensação, é abandonada em favor da "cisão", isto é, de uma autoconsciência distanciada de qualquer determinação. Tal concepção lembra muito a concepção de Hölderlin, que - no seu fragmento "Juízo e Ser" de 1795 - descrevera a autoconsciência como resultado da "separação" de uma originária unidade de sujeito e objeto.[17] No entanto, enquanto que Hölderlin apela apenas para a ideia da unidade como pressuposição da autoconsciência, sem explicar a separação a partir da unidade, Hegel pretende reconstruir a separação como uma passagem caracterizada por algum tipo de necessidade, sendo assim propriamente compreensível.

Há (ao menos) um argumento na exposição de Hegel que serve para tornar a passagem da alma natural para a consciência cognitiva com-

[15] FdEsp, p. 184.

[16] Ver Fenomenologia do Espírito (Tradução de Paulo Meneses), Petrópolis: Vozes, 2002, pp. 140 ss..

[17] Ver a tradução do fragmento de Hölderlin em: JOÃOSINHO BECKENKAMP, Entre Kant e Hegel, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, pp. 106-107. O papel do pensamento de Hölderlin na formação do idealismo alemão é abordado em: D. HENRICH, Der Grund im Bewusstsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795), Stuttgart: Klett, 1992.

preensível. Este parte da experiência que a alma - ainda “natural” - faz ao buscar tornar útil o corpo através da habituação de atividades:

> ... algo permanece em sua corporeidade puramente orgânico, e portanto subtraído ao poder da alma, de modo que a introjeção da alma no seu corpo é somente um lado deste. A alma, chegando ao sentimento dessa limitação de seu poder, reflete-se sobre si mesma, e projeta fora de si a corporeidade como algo que lhe é *estranho*. Por essa *reflexão-sobre-si* o espírito completa sua libertação da forma do ser, dá a si mesmo a forma da *essência*, e se torna o *Eu*.[18]

Hegel parte aqui da experiência de que o poder sobre o corpo, que a alma é capaz de conseguir pela habituação de atividades, é delimitada. No entanto, o que se pode concluir disso é apenas que a alma vai considerar lhe estranha uma parte do corpo - aquela parte que não é acessível ao controle pela habituação. Há, então, uma lacuna no argumento - a referida experiência não traz ainda um distanciamento intencional da alma de *todo* o corpóreo, que dá origem à consciência de ser um Eu *puro*. E, de fato, no mesmo adendo Hegel usa uma imagem que sugere que haja uma descontinuidade no passo da alma natural para a consciência cognitiva: o Eu, diz ele, “é o raio que transpassa a alma natural e consome sua naturalidade”.[19]

Parece então que na filosofia do espírito subjetivo Hegel aborda, de modo esclarecedor, vários níveis do psíquico como condições necessárias da consciência epistêmica, mas que ele não estabelece passagens “necessárias” dos níveis inferiores para o ponto de vista da autoconsciência cognitiva. Portanto, a tese hegeliana de que a alma é o “fundamento” do espírito pode ser defendida numa interpretação modesta, mas não na leitura mais forte à qual Hegel se compromete. Mesmo em tal interpretação, ela continua sendo importante, por antecipar teorias que assumem uma estrutura hierárquica da mente, tal como, por exemplo, a concepção dos “níveis” da consciência defendida por Heitor Neri-Castañeda.[20]

---

[18] FdEsp, p. 181.

[19] Ibid.

[20] Ver Self-Consciousness, I-Structures and Physiology, in: SPITZER, MAHER (org.), Philosophy and Psychopathology, Berlin/Heidelberg/New York: 1989, pp. 118-145.

A passagem da natureza ao espírito enquanto segunda natureza

Doutoranda Greice Ane Barbieri
(UFRGS, Porto Alegre)
greice_barbieri@hotmail.com

Resumo: O espírito, última parte da *Enciclopédia*, é resultado das articulações anteriores, a saber, da lógica e da natureza, sendo a sua verdade e a manifestação da natureza, pois nela "o espírito se pressente" (*ECF*, p. 14, W 9/12). É o pôr-se da natureza enquanto livre; afinal, como aspecto natural, a natureza é o não-livre. O espírito é a liberdade da natureza, quando realiza a nossa natureza humana, que é, em si, livre. Afinal, a essência do espírito é formalmente a *liberdade*, mas não é algo efetivo de modo imediato no espírito, mas algo a ser produzido por sua atividade. Ela se concretiza nas instituições, presentes como forma de mediação da atividade racional do homem. Assim, o espírito é, sob outra perspectiva, a atividade de recondução do que é exterior à interioridade: o espírito tem como sua determinidade a natureza, a qual deve ser reconduzida à interioridade refletida do sujeito. O espírito, momento da concretização da segunda natureza, embora natural, ao mesmo tempo, por essência, é racional, o que mostra que existiria uma falsa oposição entre racional e natural, pois a natureza dos seres racionais é justamente a sua racionalidade. Portanto, a passagem da natureza ao espírito ocorre porque a subjetividade individual natural, colocada para si, é objetivada imediatamente pelo ser-aí. A natureza passa para sua verdade, para a subjetividade do conceito, a "*universalidade concreta* de modo que está posto o conceito, que tem a sua realidade correspondente [isto é, que tem] o conceito para seu *ser-aí* - o *espírito*" (§ 376, p. 555). O objetivo almejado é analisar a natureza da segunda natureza, bem como efetuar uma demonstração inicial do caráter natural da racionalidade.

Palavras-chaves: Natureza, Espírito, Segunda Natureza, Filosofia da Natureza.

Quando Hegel, no início da Filosofia da Natureza, se interroga a respeito do que seja a natureza, ele nos dirá que na natureza "o espírito se pressente" e, nessa perspectiva, ele, espírito, é atraído por ela, mas, também, ao mesmo tempo, o espírito, na natureza, é repelido "por um estranho no qual o espírito não se encontra"[1]. Certamente, podemos atri-

[1] G. W. F. HEGEL, Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: II – A Filosofia da Na-

buir esta estranheza do espírito na natureza ao seu primeiro contato com esta exterioridade que lhe aparece. Todavia, a unidade "do ser-em-si do espírito e de sua atitude para com a exterioridade tem de ser não começo mas fim [alvo], tem de ser uma unidade não imediata mas produzida"[2]. Isto é, a unidade não mediada entre o espírito e o modo de apreciação e condução deste para com a exterioridade acaba sendo mero sentimento e não espiritualidade. Esta será conquistada "pelo trabalho e pela atividade do pensamento", momento no qual o homem vê a si como separado da natureza, podendo "ser o que ele é" e, nesse sentido, efetivando-se enquanto ser espiritual[3]. O papel do homem perante a natureza exterior, então, consiste, primeiramente, em entrar em contato com ela, analisar--lhe as partes, isto é, a sua composição.

Nesse ponto, podemos nos perguntar: Qual é o tipo de relação que o homem, enquanto ser racional, estabeleceria com a natureza? Tratar-se-ia de uma relação onde o homem exerce dominação sobre a natureza, ou ele participa dela? Existem interpretações contrapostas quanto a isso. Embora não seja o objetivo desse trabalho analisá-las, cabe, ao menos, exemplificá-las. Por um lado, por exemplo, Rodrigo Duarte crê que a natureza funcionaria como uma espécie de "contrapartida para a atividade humana", sendo Hegel considerado um "signatário patente do programa moderno de domínio da natureza"[4]. Para sustentar tal interpretação, Duarte parece estar interpretando a posição de proeminência do homem sobre a natureza como direito de uso irrestrito dela. Talvez fosse conveniente contextualizar esse papel proeminente do homem sobre a natureza baseando-se, antes de tudo, na capacidade que o ser humano tem de interpretá-la e de captar seu sentido racional, mas não na sua capacidade de sobre ela atuar. Nesse cenário, o puro domínio sobre a natureza não seria capaz de satisfazer a condição de buscar o sentido da natureza, racionalizá-la. Então, por exemplo, quando Hegel afirma no *Zusatz* do § 107 que o "homem inculto deixa-se guiar totalmente pelo

tureza (Tradução de José Nogueira Machado e de Paulo Meneses), São Paulo: Loyola, 1995. p. 14, W 9/12.

[2] Ibid., § 246 Z, p. 20, W 9/18.

[3] Cf. G. W. F. HEGEL, Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: II – A Filosofia da Natureza (Tradução de José Nogueira Machado e de Paulo Meneses), São Paulo: Loyola, 1995, § 246 Z, p. 20, W 9/18.

[4] RODRIGO A. DE PAIVA DUARTE, Mímesis e racionalidade: a concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno, São Paulo: Loyola, 1993. p. 43-44.

poder da força e por determinidades naturais"[5], provavelmente esteja se referindo àquele homem que não faz a reflexão sobre si e sobre o exterior, deixando de exercer sua função primordial, que é o uso da razão. Além disso, nessa passagem, Hegel não estaria referindo-se propriamente à natureza e sim à natureza humana primeira, caracterizada por determinações somente naturais, atinentes a uma vontade meramente, quando muito, do arbítrio. Por outro lado, Márcia Gonçalves oferece uma leitura contraposta à apresentada acima. Segundo a autora, comentando um trecho da *Estética* de Hegel: "Difícil é entretanto reconhecer que a natureza tem em si um valor, e mesmo um direito, independente do ser humano; que a natureza não existe para servir ao homem, mas para manter-se a si mesma através de todos os seus membros, inclusive o homem"[6]. Tal interpretação positiva da relação da filosofia de Hegel com a natureza poderia ter sua base no fato de que "o resgate da noção grega do *logos* na *physis* reforça assim a ideia de que a natureza não deve ser vista como simples meio de consumo ou uso para o homem"; com a revalorização da ideia grega de um logos na natureza, Hegel estaria reagindo contra seu momento histórico e científico, "onde os principais parâmetros da chamada ciência da natureza se constituíam sobre uma compreensão mecanicista e utilitarista da mesma"[7]. Então, o processo filosófico da natureza estaria ancorado na compreensão humana – e, por consequência, espiritual – que lhe garante, desse modo, a racionalidade que ela mesma não tem de si. Ao mesmo tempo, por esse processo cognitivo, o homem se colocaria ao lado – e não contra – a natureza, pois a real compreensão dela por este localiza-se na compreensão dela e em sua racionalização.

Depois dessa digressão, voltamo-nos, novamente, para a análise da natureza feita pelo homem, a qual é, entretanto, apenas o primeiro passo dado pela reflexão do entendimento; posteriormente, segue a visão da unidade diferenciada, produzida enquanto concei-

---

[5] G. W. F. HEGEL, Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política (Tradução de Juan Luis Vermal), Buenos Aires: Sudamericana, 1975, § 107 Z, p. 140. W 7/206. Usa-se esta tradução porque a tradução francesa, de Kérvégan, não contempla os *Zusatzes* e a tradução brasileira desta parte ainda não foi publicada.

[6] MÁRCIA CRISTINA FERREIRA GONÇALVEZ, A questão da relação entre o ser humano e o ser natural nos contextos da Ética, Estética e Filosofia da Natureza ou o Direito da Natureza a ser Livre e Bela, In: http://www.pgfil.uerj.br/pdf/publicacoes/marciagoncalves/06.pdf, p. 17-18.

[7] MÁRCIA CRISTINA FERREIRA GONÇALVEZ, A Idéia de Natureza e a Natureza da Idéia no Pensamento de Hegel, In: Revista de Ciências Humanas, 21/1 (1998), p. 13-35, p. 7.

to, que vê os objetos exteriores que tem suas partes como "unidade que se move em si mesma"[8]. Entretanto, a categoria de "filosofia da natureza" somente é atingida pelo "verdadeiramente infinito", que "é a unidade de si mesmo e do finito", colocando-se, então, como unidade do universal e do particular[9].

Dessa forma, a natureza pode ser objeto filosófico, vista, na unidade do real, como "a ideia na forma do *ser-outro*", ao se colocar não só de forma exterior à ideia, mas sendo a própria exterioridade constitutiva da sua determinação. Nesse sentido, o mundo da natureza concerne a todas as coisas enquanto elas são exteriores umas às outras[10]; já em relação ao espírito, "existência subjetiva" da idéia, a natureza também lhe é exterior[11]. Todavia, cabe ressaltar que tanto a natureza quanto o espírito são formas de revelação de Deus – do verdadeiro infinito ou do absoluto – e, nesse sentido, estão essencialmente implicados, compondo um "processo vivo de pôr o seu outro", de tal forma que "a determinação e o fim da filosofia da natureza" é a de que "o espírito encontre sua própria essência"[12].

O espírito deve investigar a natureza para nela encontrar o seu conceito, cujo estudo configura-se como liberação do espírito na natureza. Nesse caso, pode-se dizer que o que está em jogo é a inteligibilidade ou a estrutura racional da natureza[13]. Quanto à natureza, esta "é em si a razão, mas só por meio do espírito emerge esta [a razão] como a partir dela [natureza] para a existência"[14]. A natureza, por si

[8] G. W. F. HEGEL, Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: II – A Filosofia da Natureza (Tradução de José Nogueira Machado e de Paulo Meneses), São Paulo: Loyola, 1995, § 246 Z, p. 24, W 9/21.

[9] Cf. G. W. F. HEGEL, Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: II – A Filosofia da Natureza (Tradução de José Nogueira Machado e de Paulo Meneses), São Paulo: Loyola, 1995, § 246 Z, p. 24, W 9/22.

[10] "Assim, a natureza é o domínio da exterioridade; é um mundo em que as coisas estão fora umas das outras". ROBIN GEORGE COLLINGWOOD, Ciência e Filosofia (Tradução de Frederico Montenegro), São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 203.

[11] Cf. G. W. F. HEGEL, Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: II – A Filosofia da Natureza (Tradução de José Nogueira Machado e de Paulo Meneses), São Paulo: Loyola, 1995, § 247, p. 26, W 9/24.

[12] G. W. F. HEGEL, Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: II – A Filosofia da Natureza (Tradução de José Nogueira Machado e de Paulo Meneses), São Paulo: Loyola, 1995, § 246 Z, p. 25, W 9/23.

[13] Cf. HENRIQUE CLAUDIO DE LIMA VAZ, Da Ciência da Lógica à Filosofia da Natureza: estrutura do sistema hegeliano, In: Kriterion – Revista de Filosofia 15 (1997), p. 33-48, p. 40.

[14] G. W. F. HEGEL, Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: II – A Filosofia da Natureza (Tradução de José Nogueira Machado e de Paulo Meneses), São Paulo: Loyola, 1995, § 246

mesma, não é capaz de se dar as suas representações, de se pensar e, nesse sentido, ela é apenas em si e não para si; cabe ao espírito colocar o para si de sua exterioridade, por meio da natureza. Cabe, então, repetir o que Márcia Gonçalves já afirmara, a esse respeito: "Toda e qualquer racionalidade revelada na natureza é de fato concebida pelo espírito, e realizada pelo pensamento"[15]. Interessante notar que aqui, como no adendo ao § 440 da *Enciclopédia* (e, também, no § 4 da *Filosofia do Direito*), Hegel faz referência à passagem bíblica em que Adão disse que Eva é carne de sua carne. Em ambos os textos, o contexto é da unidade entre espírito e as suas representações concretas. Desse modo, torna-se bastante compreensível que a argumentação de Hegel diga respeito a essa unidade entre o mundo natural dado e a racionalidade humana, colocada enquanto apreensão da razão na natureza, pois, como seres racionais, nós seres humanos, não podemos prescindir do pensamento em nossas atitudes, as quais se colocam no mundo e para o mundo. Assim, a vontade volta-se para o mundo: "o espírito tem de buscar no mundo razão de sua própria razão"[16]. Cabe ao pensamento buscar, na realidade, aquilo que se converte em seu espírito, ou seja, cabe ao pensamento colocar-se no mundo para nele buscar a sua racionalidade, que, ao mesmo tempo, está dentro dele, mas precisa transpassar-se para o real. Isso tudo quer dizer que o espírito tem certeza de encontrar na natureza o seu ser-outro e, nesse sentido, Hegel afirma que "a natureza é a noiva com a qual se desposa o espírito"[17]. Por meio da Filosofia da Natureza, o espírito atinge o conhecimento de sua essência na natureza, suprassumindo a separação entre espírito e natureza[18].

A natureza, como se sabe, "é em si um todo vivo", isto quer dizer que a sua determinidade última pertence à categoria daquilo que é finito, ou seja, a morte.

Z, p. 25, W 9/23.

[15] MÁRCIA C. F. GONÇALVEZ, A Idéia de Natureza e a Natureza da Idéia no Pensamento de Hegel, In: Revista de Ciências Humanas, 21/1 (1998), p. 13-35. p. 17.

[16] G. W. F. HEGEL, Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: III – A Filosofia do Espírito (Tradução de Paulo Meneses), São Paulo: Loyola, 1995, § 440 Z, p. 211, W 10/230.

[17] G. W. F. HEGEL, Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: II – A Filosofia da Natureza (Tradução de José Nogueira Machado e de Paulo Meneses), São Paulo: Loyola, 1995, § 246 Z, p. 25, W 9/23.

[18] Cf. G. W. F. HEGEL, Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: II – A Filosofia da Natureza (Tradução de José Nogueira Machado e de Paulo Meneses), São Paulo: Loyola, 1995, § 247 Z, p. 26, W 9/24

> O finito não só se transforma, tal como algo em geral, mas também perece; e não é simplesmente possível que perecesse de tal modo que pudesse também ser sem ter que perecer, mas que o ser das coisas finitas, como tal, consiste em ter o gérmen do perecer como seu ser dentro-de-si: a hora de seu nascimento é a hora de sua morte[19].

Com isso, sabemos que a determinação das coisas finitas engloba, então, justamente a sua afirmação (ser) e a sua negação (não-ser). Isto porque quando pensamos nas coisas finitas, sabemos que elas contêm, em si, "a negação qualitativa levada ao extremo". Ora, a "qualidade" das coisas é ser; logo, a negação dessa qualidade – levada ao extremo – é a morte. As coisas finitas não somente se transformam, mas elas também desaparecem: "a hora do seu nascimento é, ao mesmo tempo, a hora de sua morte", característica um tanto perturbadora, na medida em que tudo aquilo que é finito, tem como determinação última deixar de ser. "Por isso o finito é transitório e *temporário*", pois ele coloca desde sempre a sua limitação na exterioridade e não em si mesmo. "Só o natural é portanto, enquanto é finito, sujeito ao tempo; o verdadeiro, porém, a idéia, o espírito, é *eterno*"[20].

Entretanto, sendo a natureza, em si, algo vivo, isto quer dizer que a ideia, enquanto determinação natural, deve se pôr enquanto esta vitalidade suprassumida; isto quer dizer que a exterioridade e imediatez da natureza, que é a morte, é reposta na interioridade da ideia como vivente. Esta vida será suprassumida pelo seu transporte à existência do espírito, "o qual é a verdade, o alvo final da natureza e a verdadeira efetividade [realidade] da ideia"[21]. Pode-se dizer, mais livremente, que a morte demonstra a transitoriedade do natural; porém o homem,

---

[19] G. W. F. HEGEL, Ciencia de la lógica (Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo), Buenos Aires: Solar/Hachette, 1974, p. 115; W 5/139-140. „Das Endliche verändert sich nicht nur, wie Etwas überhaupt, sondern es *vergeht*, und es ist nicht bloß möglich, *5/139* daß es vergeht, so daß es sein könnte, ohne zu vergehen. Sondern das Sein der endlichen Dinge als solches ist, den Keim des Vergehens als ihr Insichsein zu haben; die Stunde ihrer Geburt ist die Stunde ihres Todes". G. W. F. HEGEL, Werke (Seitenangabe der Textvorlage Hegel Werke in zwanzig Bänden), Suhrkamp Verlag, 1970. Berlin: Hegel-Institut, Talpa Verlag, 2000. CD-ROM.

[20] G. W. F. HEGEL, Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: II – A Filosofia da Natureza (Tradução de José Nogueira Machado e de Paulo Meneses), São Paulo: Loyola, 1995, § 256 A, p. 55, W 9.

[21] G. W. F. HEGEL, Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: II – A Filosofia da Natureza (Tradução de José Nogueira Machado e de Paulo Meneses), São Paulo: Loyola, 1995, § 251, p. 38, W 9/36.

mesmo pertencendo a esta mesma naturalidade, a qual como "primeira natureza do homem é seu ser animal imediato", é, ao mesmo tempo, naturalmente (em si) racional[22]. Nisso reside a possibilidade de que o homem possa suprassumir a morte por meio da efetividade de sua razão, a qual irá colocar-se, nesse contexto, como concretização da sua segunda natureza. Esta segunda natureza está intimamente ligada ao conceito "de hábito, de exercício habitual de uma atividade que transforma a 'primeira natureza' e resulta na efetividade eventualmente mais duradoura de uma 'outra natureza', diferente daquela"[23]. Nesse sentido, os homens, as individualidades "não permanecem; somente persistem seus feitos, suas ações, isto é, o mundo por elas suscitado"[24]. O indivíduo, ao interagir no mundo, como singularidade exaurível, coloca-se como parte desse mundo dado e, assim, ele se suprassume ao projetar "sua singularidade na universalidade"[25]. Pode-se, desse modo, dizer que a natureza, sendo o espírito alienado de si, "não se refreia nem se contém", enquanto que o indivíduo, quando suprassume a sua mortalidade por meio de suas ações e atos que compõem o mundo comum, coloca-se no elemento racional, onde o trabalho da razão impõe uma barreira (*Schranke*) à pura naturalidade[26].

Já na esfera espiritual, ao atuar por meio do hábito (*Gewohnheit*), o indivíduo encontra uma forma (ainda abstrata) de se colocar no mundo. O hábito consiste numa forma de "endurecimento" do homem frente a sentimentos e sensações que possam lhe afligir; também pode aparecer sob a forma de indiferença frente à satisfação de desejos e sentimentos

[22] G. W. F. HEGEL, Filosofia da História, Brasília: Editora da UnB, 1999, p. 40, *W* 12/57. „Denn die Sittlichkeit des Staates ist nicht die moralische, die reflektierte, wobei die eigene Überzeugung waltet; diese ist mehr der modernen Welt zugänglich, während die wahre und antike darin wurzelt, daß jeder in seiner Pflicht steht. Ein atheniensischer Bürger tat gleichsam aus Instinkt dasjenige, was ihm zukam; reflektiere ich aber über den Gegenstand meines Tuns, so muß ich das Bewußtsein haben, daß mein Wille hinzugekommen sei. Die Sittlichkeit aber ist die Pflicht, das substantielle Recht, die zweite Natur, wie man sie mit Recht genannt hat, denn die erste Natur des Menschen ist sein unmittelbares, tierisches Sein". G. W. F. HEGEL, Werke (Seitenangabe der Textvorlage Hegel Werke in zwanzig Bänden), Suhrkamp Verlag, 1970. Berlin: Hegel-Institut, Talpa Verlag, 2000, CD-ROM.

[23] MARCOS LUTZ MÜLLER, In: G. W. F. HEGEL. Introdução à Filosofia do Direito, Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005, nota 456, p. 83.

[24] G. W. F. HEGEL, Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: II – A Filosofia da Natureza (Tradução de José Nogueira Machado e de Paulo Meneses), São Paulo: Loyola, 1995, § 258 Z, p. 57, W 9/51.

[25] Cf. G. W. F. HEGEL, Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: II – A Filosofia da Natureza (Tradução de José Nogueira Machado e de Paulo Meneses), São Paulo: Loyola, 1995, § 375, p. 553, W 9/535.

[26] Ibid., § 247 Z, p. 27, W 9/25.

através do hábito de satisfazê-los ou, ainda, por meio do desenvolvimento de alguma habilidade específica ligada à corporeidade[27]. Nesse sentido, o hábito expressa certo grau de libertação do homem, frente a "uma representação particular apenas subjetiva", a fim de passar ao momento no qual este indivíduo "não se refere a sua sensação, representação, desejo, etc., *contingentes, singulares*, mas a *si mesmo*, a uma *maneira universal de agir* que constitui sua individualidade, posta por ele mesmo e que se lhe tornou própria"[28]. Entretanto, o hábito é apenas um universal abstrato, pois foi fruto da reflexão advinda da repetição "de muitas singularidades", cuja universalidade está ligada à necessidade: ou seja, embora o hábito seja de livre escolha do indivíduo, ele está ligado aos aspectos naturais e, nesse sentido, necessários da condição animal do homem. Ou seja, "com a objetivação da alma em seu corpo [...] sua naturalidade não é mais, como no início da *Antropologia*, uma naturalidade meramente dada, mas uma naturalidade posta por si mesma como a *sua*"[29]. A alma, para atingir autonomia, deve ter um corpo, o qual a coloca em relação com a objetividade exterior.

Do hábito, onde o indivíduo toma para si uma dada postura para com os objetos e sensações exteriores, se partirá para a fenomenologia do espírito. A fenomenologia é o momento onde a consciência se defronta com algo diferente do mero objeto exterior, isto é, se encontra com outra consciência atingindo o nível de consciência-de-si, podendo, assim, ser capaz de empreender um mundo comum, junto com outros indivíduos, onde a universalidade que será almejada é a concreta. A universalidade do espírito objetivo se consubstancia em um ser-aí universal e, nesse sentido, é diferente do ser-aí objeto do hábito, que é uma particularidade ligada ao sentimento e à sensação. Nesse sentido, devemos atentar para o fato de que a universalidade do ser-aí que se consubstancia é gradativa, isto é, há diferentes graus de universalidade que se colocam do mais imediato ao mais mediato.

O espírito, enquanto visto como último momento da *Enciclopédia*, é resultado das duas articulações anteriores – lógica e natureza –; ele

[27] Cf. G. W. F. HEGEL, Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: III – A Filosofia do Espírito (Tradução de Paulo Meneses), São Paulo: Loyola, 1995, § 410 A, p. 169-170.

[28] G. W. F. HEGEL, Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: III – A Filosofia do Espírito (Tradução de Paulo Meneses), São Paulo: Loyola, 1995, § 410 Z, p. 172.

[29] VITTORIO HÖSLE, O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade (Tradução de Antonio Celiomar Pinto de Lima), São Paulo: Loyola, 2007. p. 404.

é a verdade delas e, assim, é a manifestação da natureza. A natureza – que é o ser da lógica –, por sua vez, coloca-se como manifestação (ou revelação) e, esta manifestação é o espírito. Trata-se da colocação (do pôr-se) da natureza enquanto livre, afinal, a natureza como mero aspecto natural é o não-livre. Mas, enquanto revelação é o pôr-se como livre enquanto espírito. O espírito é a liberdade da natureza. Nesse sentido, podemos dizer que o espírito realiza a nossa natureza propriamente humana, que é ser livre.

Então, o espírito será o momento da concretização da nossa segunda natureza, que, embora natural, é ao mesmo tempo, por essência, racional – e, neste sentido, existiria uma falsa oposição, pois a natureza dos seres racionais é, justamente, a sua racionalidade. É por isso que o manifestar da natureza é o espírito, que nada revela porque ele será a atividade de autoposição de si, enquanto concretização dessa segunda natureza. Esta racionalidade é que permite a nossa liberdade. Por isso, o espírito é, sob outra perspectiva, a atividade de recondução do que é exterior à interioridade; isto é, o espírito possui como sua determinidade a natureza e é esta que deve ser reconduzida à interioridade refletida do sujeito[30].

Por meio da atividade, do ato do espírito de se pôr não somente como aquele que conhece, mas também como aquilo a ser conhecido, isto é, na unidade dos relatas da atividade do conhecer, é que se chega à sua plena realização. Isso porque "a liberdade efetiva, assim, não é algo essente [sendo] de modo imediato no espírito, mas algo a ser produzido por sua atividade"[31]. E nesse engendramento, o universal do espírito – a sua liberdade abstrata que deve ser efetivada – possui o seu ser-aí nas concretizações espirituais, as quais, por sua vez, são as formas de particularização dele. Estas formas de particularização do espírito concretizam-se nas instituições, as quais se fazem presente como forma de mediação da atividade racional do ser humano. Assim sendo,

> a atividade finalística dessa vontade é realizar seu conceito – a liberdade – no lado exteriormente objetivo, de modo que esse seja como um mundo determinado por aquela vontade, a ponto de estar nele junto de si mesma, concluída consigo mesma[32].

---

[30] Cf. G. W. F. HEGEL, Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: III – A Filosofia do Espírito (Tradução de Paulo Meneses), São Paulo: Loyola, 1995, § 381 Z, p. 16.

[31] Ibid., § 382 Z, p. 24.

[32] Ibid., § 484, p. 280.

Desse modo, a manifestação (*Manifestation*) espiritual, enquanto concretude do real, será a sua determinidade, porque ela é o outro do espírito, é a sua materialidade presente, e este outro será revertido para o próprio processo do espírito; isto é, fazendo desse outro um ser-aí que lhe corresponda. Mas o espírito não é um terceiro que se sobrepõe à natureza e à lógica, porque sendo ele a manifestação da natureza e, esta tendo sua verdade no espírito, nos conduz a aceitação de uma unidade, a qual se consolida por meio de sua própria atividade dentro de um sistema que visa, então, o alcance da verdade.

Todavia, esta unidade não é algo estanque, porque ela surge como a identidade entre a identidade do espírito e a sua não-identidade. Dessa forma, o espírito tem na sua constituição não apenas aqueles elementos que lhe caracterizam, mas também é constituído justamente por outros que lhe constituem naquilo que ele não é. Melhor dizendo, o espírito será idêntico com a natureza, na medida em que repõe os elementos dela nele. Este movimento é operado por meio da suspensão ou da suprassunção (*Aufhebung*) capaz de conservar, elevar e negar os elementos constituintes da natureza. A natureza é reposta no espírito por meio da concretização da nossa segunda natureza, a saber, a razão; ao mesmo tempo, o espírito somente será capaz de se efetivar por meio da concretização dessa natureza humana; trata-se, dessa maneira, da racionalidade posta enquanto objetividade a ser constituída como um mundo comum. Assim, o espírito é a ideia infinita e, se o espírito, que é o infinito, absoluto, aparece sob a forma da finitude – este é o caso do Espírito Subjetivo e do Objetivo –, isso se deve ao fato de que o conceito ainda está procurando sua adequação com a realidade.

Nesse sentido, Hegel nos diz que "o *sujeito* é *atividade* da satisfação das tendências, da racionalidade formal, a saber, da transposição da subjetividade do conteúdo – que nessa medida é fim – para a objetividade em que o sujeito se conclui consigo mesmo"[33]. Então, o sujeito age e atua na objetividade e isto quer dizer que suas decisões e ações têm influência direta sobre outros sujeitos; a rede jurídica, social e ética está, assim, sendo formada, se constituindo enquanto segunda natureza, a natureza humana enquanto sua atividade primordial, isto é, enquanto razão. Desse modo, a esfera subjetiva do

[33] G. W. F. HEGEL, Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: III – A Filosofia do Espírito (Tradução de Paulo Meneses), São Paulo: Loyola, 1995, § 475, p. 272.

sujeito, isto é, a sua ação é lançada à institucionalização, sendo trabalhada nos diferentes graus de objetivação, que passam pelo Direito Abstrato, Moralidade e Eticidade.

Após este processo de liberação, o espírito vê a si como inteligência pensante, tendo consciência da sua própria liberdade, sabendo toda a objetividade como determinada e colocada por ele. Em síntese, a passagem do Espírito Subjetivo ao Espírito Objetivo se dá pela mera acomodação de conteúdos da consciência, não ainda da sua colocação enquanto realidade concreta. E esta será a tarefa do Espírito Objetivo, bem como suas respectivas instâncias. Entrementes, a despeito da resolução apresentada por Hegel nesta etapa de desenvolvimento do espírito, pode-se esperar que a subjetividade do indivíduo ainda não esteja de todo mediada.

Já no § 4 da Introdução, Hegel nos diz que o lugar do direito é o espiritual, sendo o seu ponto de partida a vontade que é livre. Ora, a liberdade da vontade é alcançada quando aquela se constitui como a substância e a determinação desta. Ou seja, quando o espírito produz a si próprio a partir de si "como uma segunda natureza"[34]. Assim, temos que a vontade somente será livre a partir do momento em que for capaz de colocar a si o fato de que a liberdade lhe constitui e é a sua substância. A esfera do direito é o lugar onde a liberdade é efetivada, porque, no Espírito Objetivo, temos as produções desse mesmo espírito colocadas de forma concreta, constituindo, então, a sua segunda natureza. Ora, este processo, no qual "o espírito livre ou a vontade livre devem concretizar sua universalidade ainda formal e universalizar a particularidade na construção de uma segunda natureza", é o próprio caminho do Espírito Objetivo, sua meta[35].

No Adendo ao § 4, podemos perceber como argumentação de Hegel flui justamente para aquelas noções acerca da natureza humana racional como uma segunda natureza. Ao mesmo tempo, a vontade também tem a sua própria natureza, a qual tem de ser realizada para podermos falar em uma vontade livre. A vontade livre é algo cuja existência depende da mediação entre uma vontade – que somente será vontade se puder ser livre – e, ao mesmo tempo, em que a liberdade deve ser em um sujeito – dado que a liberdade não pode existir sem que algo seja livre.

[34] G. W. F. HEGEL, Introdução à Filosofia do Direito (Tradução de Marcos Lutz Müller), Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005, § 4, p. 47.

[35] BERNARD MABILLE, Hegel: l'épreuve de la contingence, Paris: Aubier, 1999, p. 131.

É nesse sentido que Hegel está falando de uma segunda natureza "que ocupa o lugar da vontade primeira simplesmente natural"[36]. Isto é, o hábito (*Gewohnheit*) dos sujeitos éticos caracteriza-se por um modo de ação universal que aparece como costume (*Sitte*), penetrando o ser-aí desses sujeitos. Esse costume é correlato das leis da natureza, pois "recebe a forma da necessidade"[37]. Entretanto, deve-se frisar que, para o autor, "a autoridade das leis éticas é infinitamente mais alta" do que aquela das coisas naturais, pois as leis naturais "expõem a racionalidade apenas sob uma forma, de toda maneira, exterior e isolada"[38]. Dessa maneira meramente natural, enquanto primeira natureza, as leis éticas não seriam postas segundo o conceito, que consistiria na liberdade ou na vontade que é em si e para si, "enquanto elemento objetivo, círculo da necessidade cujos momentos são as potências éticas que governam a vida dos indivíduos"[39]. A necessidade que existe nas leis éticas é uma necessidade diferenciada, pois é advinda da autodeterminação dos sujeitos que constituem determinadas comunidades e um mundo comum, no qual estes sujeitos devem vivificar as instituições, nas quais realizam diferentes determinações da sua racionalidade, pela sua adesão a elas, bem como por seu conhecimento e, sobretudo, através de suas práticas cotidianas e cidadãs. Isso porque, segundo Hegel:

> O homem ético [*Der sittliche Mensch*] é consciente do conteúdo do seu agir [*Tuns*] como de algo necessário que é válido em si e para si, e com isso sofre tão pouco prejuízo em sua liberdade, que essa se torna antes, por essa consciência, a liberdade efetiva e rica em conteúdo; diferentemente do [livre-]arbítrio, enquanto é a liberdade ainda carente-de-conteúdo e somente possível[40].

[36] G. W. F. HEGEL, Principes de la Philosophie du Droit (Texte intégral, accompagné d'extraits des cours de Hegel, présénte, révisé, traduit et annoté par Jean-François Kervégan), Paris: PUF, 1998, § 151, p. 237.

[37] G. W. F. HEGEL, Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: III – A Filosofia do Espírito (Tradução de Paulo Meneses), São Paulo: Loyola, 1995, § 484, p. 280.

[38] G. W. F. HEGEL, Principes de la Philosophie du Droit (Texte intégral, accompagné d'extraits des cours de Hegel, présénte, révisé, traduit et annoté par Jean-François Kervégan), Paris: PUF, 1998, § 146 A, p. 233.

[39] G. W. F. HEGEL, Principes de la Philosophie du Droit (Texte intégral, accompagné d'extraits des cours de Hegel, présénte, révisé, traduit et annoté par Jean-François Kervégan), Paris: PUF, 1998, § 145, p. 232.

[40] G. W. F. HEGEL, Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: I – A Ciência da Lógica (Tradução de Paulo Meneses), São Paulo: Loyola, 1995, § 158 Z, p. 287.

Assim, a ação do homem na instância da eticidade é guiada pela apreensão do que é em si e para si válido e necessário. Isso quer dizer que, o homem ético age conforme um aquilo que lhe aparece como costume ético, em substituição a um modo de agir baseado naquela vontade simplesmente natural, cujos conteúdos não estão, ainda, de acordo com a Ideia de liberdade.

Mente *versus* Corpo: a relação entre a consciência-de-si do espírito e a exterioridade imediata da natureza segundo Hegel

Graduando Marcel Roosevelt G. Marinho da Silva
(UFC, Juazeiro do Norte)
rooseveltmarcel@hotmail.com

Resumo: Neste artigo viso abordar a relação entre a consciência-de-si no interior do espírito e sua relação imediata na natureza. Para isso, tento esclarecer à crítica de Hegel que as pretensões de estabelecer os aspectos externos físicos a subjetividade essente são meramente contingentes para determinarem à essência interior do espírito. O ponto chave deste trabalho é encontrado na *Fenomenologia do Espírito,* em especial no capítulo sobre *Razão observadora*, no qual Hegel critica os adeptos de doutrinas como *fisiognomônicas* e *frenológicas* que acreditam unicamente na observação de signos ou na constituição corpórea do indivíduo (em especial a do crânio) possam determinar aspectos internos a estrutura interior do espírito, se colocam na contramão daquilo do que Hegel defende. A finalidade deste trabalho será lograda após um detalhamento daquilo proposto por Hegel à compreensão da interioridade e sua oposição à exterioridade dentro da natureza do espírito. Depois disso, procurarei articular como Hegel expõe os pressupostos da *fisiognomia* e da *frenologia* e também no que se fundam suas críticas as mesmas ao tentar estabelecer de maneira equivocada na exterioridade da natureza consciência-de-si do espírito. Finalizado essas duas etapas, acredito ter finalizado o objetivo proposto por este trabalho que é justamente a partir da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel criticar aqueles que tentam determinar de forma totalmente reduzida à interioridade apenas a partir da exterioridade essente física.

Palavras-chave: Consciência, Exterioridade, Interioridade, Espírito

Abstract: *In this paper I attend to approach the relation between the inner self-consciousness of spirit and their immediate relation with nature. Thus, I try to make clear the Hegel's critic about the pretensions to set the external physical features on self subjectivity are merely contingents to determinate the inner essence of spirit. The claim of this paper it is found on the Phenomenology of Spirit, especially on the chapter about the observation reason, which Hegel critics the fisiognomics and frenologics doctrines fellows that believe only on signs or individual body constitution (specially the skull) observation, this can determinate the inners aspects of the spirit inner constitution, and this point of view it's opposite than Hegel's un-*

derstanding of interiority and the opposition inside the spirit nature. Subsequently, I attend to articulate how Hegel show the fisiognomics and frenologics foundations and too in what the Hegel's critics are settles, which try to fix it on the naïve way to determinate on exteriority the self-consciousness of spirit. When finished this two steps I believe to accomplish the claim propose on this paper which is just from the Phenomenology of Spirit by Hegel critics who try to determinate on the reduction way the interiority only in exteriority physical aspects.

Keywords: *Consciousness, Exteriority, Interiority, Spirit*

I. A razão no mundo

Antes de a razão reconhecer-se a si mesma como verdade, de ter em si a certeza de que é ela a essência constituinte do mundo, ela parte para a observação imediata da natureza pressupondo ter nela algo de si. Este partir para fora de si, esse se desdobra no disperso múltiplo da exteriorioridade, deve encerrar em um último momento um auto-reconhecimento para-si essente. A razão nesse grau tem em-si e não mais fora de sua idealidade, nesse ser-Outro vinculado a exterioridade, seu fundamento. É sobre esse reencontrar-se da consciência-de-si do *espírito* ao negar o ser-Outro exterior, que irei abordar doravante.

O movimento da consciência de buscar no mundo sua própria essência constitui-se o objetivo da razão observadora configurada nas ciências empíricas, segundo Hegel. A razão, em um primeiro momento, parte para uma verificação, classificação e descrição dos objetos nessa exterioridade, no disperso empírico imediato, querendo encontrar nele a essência do mundo, porém, vê-se frustrada ao se prender não na universalidade do conceito, mas apenas se prende as particularidades do objeto. Assim, a consciência carente de uma determinidade universal, observa o objeto no mundo e ao invés de notar no mesmo a universalidade do conceito, encontra nele apenas uma instância particular, um *isto aí* sensível e carente de uma determinação universal. A consciência parte para o mundo com o *instinto racional* de querer abstrair do diverso a unidade conceitual suprassumindo assim o particular.

A consciência longe de suas pretensões, não consegue se reconhecer nesse ser-Outro, que encontra sua determinidade em algo fora de si. Logo, esse ser-Outro, só é Em-si, se for tomado pela consciência, que carrega nela a sua essencialidade e determinidade conceitual. Portanto, este ser-em-si, que se constituí na consciência e este objeto que é

ser-para-um-Outro comungam de uma mesma e única essência, são na verdade o mesmo, porém em momentos distintos. Neste caso, a consciência reconhece no objeto que nele há uma parte de si, e esta parte de si no objeto é no final o seu todo, sua essência.

No entanto, o observar perde-se na diversidade dos objetos, na multiplicidade, a razão enquanto opera como entendimento, racionaliza sem dar uma determinidade concreta e universal. Ela apenas classifica os objetos, relaciona um *isto* com um outro *isto*, esta ordem lógica do ser no exterior não atinge, portanto, o momento mais sublime da razão. A razão carece de uma determinidade mais universal e abrangente, necessita de uma superação da observação, do mero observar a razão passar ao conceituar, ao dar uma determinidade à coisa, ao objeto.

II. O retorno da razão sob a individualidade: a expressão do interior no exterior

Visto que na seção anterior mostraram-se as razões da insuficiência da observação para a efetivação racional da consciência. Ela desloca sua atenção não para esse externo que outrora julgou capaz de reconhecer-se como essência, mas agora, ela volta-se sobre a subjetividade essente do Eu, sobre a individualidade. Este retorno para a subjetividade essente em si é um novo estágio ao observar. A consciência, cansada de procurar na exterioridade esta unidade de forma e de conteúdo, vê que sempre possuiu em si tal determinidade. A certeza é algo que já se encontra no sujeito, no Eu enquanto manifestação da racionalidade do espírito.

A razão ao voltar-se a individualidade encontra nela seu fundamento, seu sustentáculo. Esta individualidade, este ser-para-si, ser consciente de si, que possui sua essência na sua própria determinidade interna, se opõe a este ser no mundo. Porém, deve-se advertir que este externo é antes de tudo, determinado pela individualidade essente, ele é fruto e produção deste Eu consciente e ativo. O Eu não é meramente este captar de estímulos, de ser afetado, ele também é agente autoprodutivo, ele enquanto consciência, põe pela razão o mundo e dele o abarca para si.

Sendo, portanto o mundo este produto da individualidade, logo compreendê-lo deve partir inicialmente da compreensão do indivíduo.

Contudo, esta oposição entre o ser-em-si e o ser-para-si deve ser superada, deve haver uma estrutura que abranja em si estes dois aspectos. Esta estrutura é o Eu, é a relação entre sua característica mais efetiva, no mundo, no exterior e na sua interioridade para-si essente, universal e produtora. A razão agora, volta-se antes de qualquer coisa para a individualidade, a consciência agora procura sua determinidade no indivíduo, resta saber, contudo, como ela se dá.

III. Frenologia e Fisiognomia: uma tentativa ingênua de tomar o interior pelo exterior

Agora a consciência investiga a partir da unidade essente individual e esta passa a ser o seu objeto de estudo. Em um primeiro momento Hegel nos adverte que a *psicologia racional*, tentou fazer este papel, porém as leis psicológicas não eram suficientes para possibilitar uma compreensão maior do interno. Pois elas queriam encontrar fora do indivíduo sua determinidade.

Este ser enquanto assume a figura do indivíduo é possuidor de uma natureza originária, de um *corpo congênito*. Este ainda que exterior imediato, também é produto da individualidade. Mesmo sendo ele, o corpo, um ser aí no mundo, ele ao mesmo tempo carrega em si uma expressão do interior.

> Esse ser – o corpo da individualidade determinada – é sua originariedade, o seu "não ter feito". Mas porque o indivíduo, ao mesmo tempo, é somente "o que tem feito", então o seu corpo é também a expressão de si mesmo, por ele produzida: é ao mesmo tempo um signo que não permaneceu uma Coisa imediata, mas no qual o indivíduo somente dá a conhecer o que é quando põe em sua obra sua natureza originária.[1]

O exterior como nos fala Hegel: "só torna o interior visível como órgão ou – em geral – faz do interior um ser para um outro, uma vez que o interior, enquanto está no órgão, é atividade mesma"[2]. Este órgão é tanto a efetivação do agir, quanto a atividade do ser, mas o agir como

[1] G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do Espírito (Tradução de Paulo Meneses), Petrópolis: Vozes, 2003 [no que segue: FdE], § 310, p. 222.

[2] Ibid, FdE, § 312.

agir é somente propriedade do interior e o agir enquanto ato é característico do exterior. O órgão para Hegel, é um "meio-termo", pois nele há estas duas dimensões, ele é, portanto, a unidade delas. Resta ressaltar que enquanto o agir como agir é para-si, logo é essência da ação, já o agir como ato, é sair de si para um outro, é contingente, e perde-se na multiplicidade e particularizações.

Como o exterior ainda exprime este interior, o ser é meramente refletido na efetividade individual, ou seja, ainda que na exterioridade se possa mostrar de determinado modo, o interior, a essência dele pode ser de outro modo. Logo, como adverte Hegel, para a consciência-de-si, o modo como esta exteriorização será efetivada carece de essência. Como ele fala: "Inversamente, porém, o que deve ser a expressão do interior, é ao mesmo tempo expressão essente, e decai, por isso, na determinação do ser que é absolutamente contingente para a essência consciente-de-si"[3].

Com efeito, estabelecido estas distinções sobre a expressão do interno e do externo, passa-se agora a entender como as "ciências-do-homem", ou as ciências que tratam do indivíduo o compreendem.

À atenção deste trabalho volta-se agora para duas "ciências" muito em voga na época de Hegel, a *frenologia e a fisiognomia.* É nesta parte da *Fenomenologia* que nota-se, mais claramente, a oposição do externo e do interno em relação ao indivíduo abordada neste texto. Pois é visto tanto como o movimento interno da consciência, quanto como um ser fixo e fenomenal da efetividade da natureza. Além disso, aqui também se encontra uma reflexão mais aprofundada acerca do problema mente-corpo, chave dessa discussão.

A ciência fisiognômica tinha como pretensão conhecer o homem pelos seus traços congênitos, as feições da face, as expressões do rosto e a partir disso, poder-se-ia daí determinar as predisposições do indivíduo a determinada ação. O agir nesse caso, não tem sua essência em algo interno, próprio de si, mas em uma figura corporal, que assume enquanto um signo na efetividade fenomenal.

Com um tom de ironia, Hegel ao tratar da fisiognomia cita Lichtenberg ao dizer:

> Se alguém dissesse:'ages na verdade como um homem honesto, mas vejo por teu aspecto que te forças, e que és um canalha no

[3] Ibid., FdE, § 312.

> teu coração', não há dúvida que até a consumação dos séculos qualquer sujeito de brios responderia com um soco na cara".[4]

Para Hegel a essência do ser é seu ato, e a individualidade é efetivada nele (no ato) e ela suprassume o ser 'visado' em momentos. Cito Hegel:

> Primeiro, suprassume o 'visado' como ser corporal em repouso, pois a individualidade, antes, se apresenta na ação como essência negativa que apenas é enquanto suprassume o ser. Em seguida, o ato suprassume a inexprimibilidade do 'visar', igualmente no que se refere à individualidade consciente-de-si, que no 'visar' é uma individualidade infinitamente determinada e determinável. No ato consumado, essa falsa infinitude é aniquilada.[5]

No que tange a *frenologia*, "ciência" que também é duramente criticada por Hegel, ela pretendia pelas observações da estrutura da caixa craniana e do sistema nervoso determinar todos os estados mentais do indivíduo. Esta "ciência" acreditava que todas as determinações individuais estariam em "órgãos cerebrais", sendo possível identificá-los pela observação do crânio. A *frenologia* é para Hegel, uma compreensão completa no exterior, não assumindo, portanto, um signo, como é feito da fisiognomia, mas um efetividade completa no exterior.

> O crânio nos lembra, sem dúvida, o cérebro e sua determinidade, e também um crânio de outra conformação, mas não um movimento consciente. Porquanto não leva nele impressos uma mímica, um gesto, nem algo enfim que enuncie sua providência de um agir consciente-de-si. Ora, ele é essa efetividade que deveria representar, na individualidade, um outro lado tal que já não fosse um ser refletindo-se em si mesmo, mas um ser puramente imediato.[6]

E ainda com ironia complementa:

> A caixa craniana não é nenhum órgão de atividade, nem tampouco um movimento que seja linguagem. Não se furta, nem

[4] Ibid., FdE, § 322.
[5] Ibid., FdE §322.
[6] Ibid., FdE. §333.

> se assassina com a caixa craniana etc.; e por semelhantes atos ela não se altera o mínimo que seja; e assim não se torna um gesto de linguagem. O crânio é um essente que não tem valor de um signo.[7]

Não há no crânio nenhuma relação de significação que possa dele ser determinada, ele é para Hegel, um ser morto em significação, nada mais do que um ser aí passivo e carente de si. Hegel é claro ao criticar qualquer tentativa de determinar traços emocionais, de caráter pessoal ou cognitivo a expressões que assuma nesta exterioridade uma figura real. Elas podem até expressar, pois são elas o "meio-termo" entre o interno, a mente (o movimento interno da consciência) e o externo na efetividade imediata da natureza, mas jamais ser a essência da interioridade do espírito. Para Hegel, ver o "espírito como um osso" (ironizando a *frenologia*), é algo indefensável se quiseres entender de forma séria o que é a consciência, deve-se deixar este tipo de compreensão de lado.

IV. Conclusão

Portanto, deve ter ficado minimamente claro que o movimento de autoconsciência do espírito se encerra no momento da consciência-de-si da razão. E este processo não pode ser meramente determinado pela exterioridade da natureza, enquanto relação que coloca para for de si seu fundamento. Esta discussão que Hegel trata, torna-se profícua ao apodar a relação *mente-corpo* e criticar as ciências da época que tentaram encontrar neste exterior a consciência de si essente do espírito. Elas tomaram de forma ingênua este imediato particular, como determinantes da essencialidade do espírito. Não obstante, contemporaneamente as tentativas de reduzir a mente ou o espírito, tudo aquilo que compõe a interioridade em relações redutíveis a matéria, ao físico ainda partem do mesmo pressuposto que os frenologistas. Não importa se antes era o crânio, ou se hoje são relações sinápticas entre os neurônios, ainda assim, se está tomando em uma relação do ser para com um-Outro, logo alienada, e se prendendo e perdendo-se a mesma exterioridade imediata da natureza.

[7] Ibid., FdE, §333.

O exercício proposto por Hegel é um voltar-se para si, a verdade e a razão nunca saíram da esfera subjetiva, mas estava adormecida, ao voltar-se para a consciência de si ela desperta e como consequência é se demonstrado que no interior sempre esteve à essência e a verdade da investigação filosófica.

As faculdades naturais da alma e a natureza ética do espírito

Prof. Dr. José Pinheiro Pertille
(UFRGS, Porto Alegre)
jose.pertille@terra.com.br

Resumo: A crítica de Hegel às Psicologias do entendimento revela que o principal problema em conceber a alma a partir de suas faculdades é o risco de embaralhar a articulação entre o espírito e a natureza. Isso ocorre na medida em que se compreendem essas faculdades como fixas e imutáveis, isto é, como *naturais* à sua constituição, adotando-se, dessa maneira, uma prática de enumeração, de descrição e de averiguação do funcionamento de faculdades diversas. Tal concepção estática do espírito pressupõe a fixação de suas faculdades como se elas fossem parte de uma natureza referencial, ao abrigo de mudanças substanciais na sua constituição fundamental. A crítica hegeliana consiste em mostrar que dessa maneira perde-se a característica essencial do espírito, ou seja, a sua faculdade de autodeterminação, entendida como movimento de reposição espiritual dos conteúdos que ele naturalmente recebe. Essa faculdade de mediação do espírito sobre as imediatidades recebidas opõe-se à pressuposição de qualquer elemento imediato, natural, que servisse de ponto de referência universal e necessário para o raciocínio sobre as coisas do espírito humano. A partir desse ponto de vista crítico dá-se o surgimento especulativo dos conceitos de vontade livre e eticidade.

Palavras-chave: Natureza, Alma, Espírito, Ética

Este trabalho insere-se no contexto de uma pesquisa sobre o conceito *Vermögen* na filosofia hegeliana. A pesquisa parte da constatação do duplo sentido de *Vermögen* na língua alemã, que significa tanto "faculdade" quanto "riqueza". A partir daí estabelece-se o sentido desses dois conceitos nas obras de Hegel em busca de uma conexão intrínseca entre eles. Por exemplo, na *Filosofia do Direito*, por um lado, *Vermögen* como riqueza aparece em dois subtítulos: a riqueza da família, *das Vermögen der Familie* (§§ 170-172) e a riqueza, *das Vermögen*, na sociedade civil (§§ 199-208), referindo-se ao patrimônio constituído através do trabalho nesses dois âmbitos do espírito objetivo. Por outro lado, *Vermögen* como faculdade também aparece de modo bem deter-

minado na Observação do § 5 da Introdução da *Filosofia do Direito*, ao se afirmar que a condição fundamental para bem definir o conceito de vontade livre é mostrar a ligação constitutiva entre pensamento e vontade, o que implica, para tanto, não considerar o pensamento como uma faculdade particular, *ein besonderes Vermögen*, separada da vontade como se essa fosse uma outra faculdade peculiar. Em linhas gerais, a ideia central é então afirmar as riquezas materiais e as faculdades espirituais como a face e o verso do conceito *Vermögen*, mostrando assim a articulação e as implicações entre a constituição do espírito subjetivo em suas disposições internas e a sua expressão concreta no conjunto dos bens do espírito objetivo.

Neste âmbito, um momento importante da argumentação de Hegel é o da sua crítica às psicologias orientadas pela lógica do entendimento, denominadas de Psicologia das Faculdades (*Vermögenspsychologie*), as quais postulam a compreensão do espírito humano a partir de múltiplas faculdades a serem identificadas e descritas. Segundo a filosofia hegeliana, o principal problema em conceber a alma a partir de suas faculdades ou disposições é o risco de embaralhar a articulação entre o espírito e a natureza, na medida em que se compreendem essas disposições como fixas e imutáveis, isto é, como *naturais* à sua constituição, adotando-se, dessa maneira, uma prática de enumeração, de descrição e de averiguação do funcionamento de faculdades diversas.

> As diversas formas do espírito que se situa no ponto de vista da *representação* costumam [...] ser vistas como forças ou faculdades isoladas, independentes umas das outras. Ao lado da faculdade-de-representação em geral, fala-se da imaginação e da memória e se considera, como algo perfeitamente resolvido, a autonomia recíproca dessas formas do espírito. Mas a apreensão verdadeiramente filosófica consiste justamente em ser concebida a conexão racional existente entre aquelas formas; em ser conhecido o desenvolvimento orgânico, que nelas se produz, da inteligência.[1]

Tal concepção estática do espírito pressupõe a fixação de suas faculdades como se elas fossem parte de uma natureza refe-

[1] G. W. F. HEGEL, Enciclopédia das Ciências Filosóficas (Tradução de Paulo Meneses), São Paulo: Loyola, 1995 [no que segue: ECF], § 451, Adendo, p. 235. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (in Hegel Werke), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003 [no que segue: EpW], p. 257.

rencial, ao abrigo de mudanças substanciais na sua constituição fundamental. A crítica hegeliana consiste em mostrar que dessa maneira perde-se a característica racional do espírito, ou seja, a sua faculdade de autodeterminação, entendida como movimento de reposição espiritual dos conteúdos que ele naturalmente recebe. Essa faculdade de mediação do espírito sobre as imediatidades recebidas opõe-se à pressuposição de qualquer elemento imediato, natural, que servisse de ponto de referência universal e necessário para o raciocínio sobre as coisas do espírito humano. Veremos neste trabalho o caso particular da "faculdade do pensar" em sua abordagem segundo a representação do entendimento e a concepção hegeliana formada a partir da lógica da razão.

Vermögen como *Faculdade* aparece primeiramente (*zunächst*) na filosofia hegeliana com o sentido subjetivo de faculdade, capacidade ou força da alma ou do espírito. "Primeiramente", aqui, deve ser entendido conforme o modo pelo qual Hegel atribui o uso efetivo desse conceito no discurso filosófico e científico de sua época. Deste modo, no primeiro movimento do Conceito Preliminar da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, afirma-se:

> Tomemos o pensar em sua representação que fica mais próxima; então ele aparece: 1) primeiro em sua significação habitual subjetiva, como uma das atividades ou faculdades espirituais, *ao lado* de outras - da sensibilidade, da intuição, da fantasia, etc.; do desejar, do querer, etc.[2]

O conceito "preliminar" da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* começa por tratar da demarcação do que é o "pensamento", pois na medida em que a lógica é definida como a ciência da *ideia pura*, isto é, "da ideia no elemento abstrato do *pensar*" (§ 19), apresenta-se como uma primeira exigência para o tratamento dessa questão a definição do conceito de pensamento, e por extensão, do próprio conceito de lógica que daí pode ser derivado.[3] Em vista desse interesse estratégico para a argumentação introdutória da Lógica e para a afirmação de sua posição no sistema enciclopédico, o pensamento é mostrado como algo que se representa

[2] ECF, § 20, p. 69; EpW, p. 71.

[3] ERNST TUGENDHAT, URSULA WOLF, Logisch-semantisch Propädeutik, Stuttgart: Reclam, 1983, p. 7-16.

em um primeiro momento como basicamente subjetivo, isto é, como uma atividade ou faculdade de um sujeito que pensa, assim como esse sujeito também sente, intui, fantasia, deseja, quer, etc. em sua constituição subjetiva. Ou ainda, como Hegel explicita no Adendo ao § 20: "Quando falamos do pensar, esse aparece inicialmente como uma atividade subjetiva, como uma faculdade, entre as diversas que temos, como, por exemplo, a memória, a representação, a faculdade de querer e outras semelhantes".[4]

Nesse sentido, o pensar é mostrado como sendo representado enquanto uma faculdade subjetiva do espírito humano, assim como outras faculdades que cada sujeito possui e o faz atuar em sua relação com o mundo. No caso do pensar, da faculdade do pensamento, seu produto é o universal, ou, em outras palavras, o resultado dessa atividade de pensar é a produção de conceitos abstratos universais que permitem subsumir as coisas particulares do mundo. Deste modo, pensar é representar, e representar é uma atividade de um sujeito que pensa sobre o mundo. O sujeito existente como pensante torna-se um Eu quando se representa a si mesmo frente a um mundo dado como posto frente a si.

Tal linha de raciocínio, que poderíamos caracterizar como uma perspectiva cartesiana (na medida em que coloca, na ordem do conhecimento, o *ser pensante* anterior à *coisa extensa*), é tomada como uma referência para Hegel contrapor-se a ela em um aspecto fundamental: a concepção do pensamento como uma faculdade essencialmente *subjetiva*, isto é, em oposição a um mundo *objetivo*.[5] Isso conduz a um dos desafios primordiais da filosofia hegeliana, a saber, a constituição dos modos de suspensão (ou suprassunção) do dualismo entre sujeito e objeto, em geral uma questão recorrente do Idealismo Alemão e constituinte da linha programática desenvolvida por Hegel através dos diferentes momentos de sua *Fenomenologia do espírito*. Além desse aspecto fundamental da crítica hegeliana à concepção do pensamento como uma das faculdades do espírito, na medida em que esposa um dualismo entre subjetividade e objetividade, daqui deriva-se uma segunda contraposição que a acompanha, a saber, aquela que abrange todas as doutrinas que concebem o espírito como uma coleção de faculdades. Tal perspectiva aprofunda aquele dualismo entre subjetividade e objetividade ao novamente cindir essa cisão em uma subjetividade multíplice, vista como

[4] ECF, § 20, Adendo, p. 72; EpW, p. 75.

[5] DENIS ROSENFIELD, Descartes e as peripécias da razão, São Paulo: Iluminuras, 1996, p. 114-118.

algo necessário para a captação de um mundo tomado como originariamente multíplice. Assim, Hegel não "pensa" "o pensamento" como uma faculdade entre outras, ao não acompanhar a afirmação do subjetivo em contraposição ao objetivo, e ao não colocar a ordem da multiplicidade à frente da unidade - horizontes que usualmente partem da concepção dos *Vermögen* do espírito ou da alma. E isso Hegel o faz por razões de fundo. Antiga concepção da filosofia hegeliana, desenvolvida desde os seus primeiros escritos, a *razão*, posta na oposição absoluta, "despotencializa-se" e transforma-se em *entendimento*, colocando-se assim a multiplicidade como o princípio das ciências do entendimento.[6] Deste modo, ao conceber-se o pensamento como uma faculdade subjetiva que pensa sobre um mundo objetivo, e a natureza do espírito como uma coleção de faculdades, das quais o pensamento é uma delas, resta-se ao nível de uma compreensão finita do que é infinito, múltipla do que é uno, relativa do que é absoluto.

Contudo, esse aspecto crítico da consideração hegeliana ao predominante sentido subjetivo e múltiplo do *Vermögen* não fecha a questão sobre esse conceito. Pelo contrário, o aspecto negativo desse seu entendimento, revelado pela crítica hegeliana nos termos de uma suposição de dicotomia entre subjetividade e objetividade, e de uma acusação de predominância da multiplicidade sobre a unidade, enseja a enunciação de seu lado positivo ao mostrar que a subjetividade origina a objetividade, e que o múltiplo produz o uno. Ou seja, a verdadeira intelecção do *Vermögen* ocorre através de uma correção na rota de sua atual compreensão, e é justamente isso que permite a enunciação da perspectiva hegeliana. A partir de outra antiga noção de sua filosofia, Hegel não apenas justapõe suas concepções frente às outras sobre o mesmo assunto, mas através do movimento próprio de seu sistema especulativo trata de mostrar como as contradições das concepções anteriores fazem emergir de dentro delas sua oposição e sua verdade, pois estando a ideia da filosofia efetivamente presente "a tarefa da crítica é colocar em evidência de que modo e em qual medida ela [a idéia da filosofia] se manifesta de modo livre e claro".[7] Deste modo, a verdadeira faculdade subjetiva do pensamento

---

[6] G. W. F. HEGEL, Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (in Hegel Werke 2), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986, p. 12.

[7] G. W. F. HEGEL, Über das Wesen der philosophischen Kritik (in Hegel Werke 2), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986, p. 174.

é fazer-se mundo objetivo presente, a verdade da potência é tornar--se ato, o conceito em si efetivar-se para si.

Esse movimento está presente ao longo da crítica de Hegel ao sentido subjetivista do *Vermögen*. A ideia central é a de que os pensamentos não devem ser reduzidos a fenômenos do sujeito que pensa a realidade, isto é, tomá-los como dados somente subjetivos, mas se trata de afirmar os pensamentos como sendo eles mesmos objetivos. Para demonstrar essa tese "forte" da lógica hegeliana, parte-se de uma distinção entre o *produto do pensar*, que consiste de algo marcado pela universalidade, e que toma a forma de um conceito ou de uma categoria, configurando as formas do abstrato em geral, e *o pensar enquanto atividade*, sendo esse o universal ativo, a saber, o universal que se atua a partir da potência do espírito produzindo suas próprias determinações (§ 20). O pensar, tomado como ativo em relação a objetos, consiste em uma reflexão sobre esses objetos (§ 21), cuja atividade é buscar o universal, compreendido esse como sendo o que permanece na mudança, o firme, permanente, que rege o particular, e, nesse sentido, o universal existe somente para o espírito que efetua essa atividade unificadora. Mas, para experimentar o que seja o verdadeiro nas coisas não basta a simples reflexão sobre elas, ao contrário, é preciso a apropriação da atividade subjetiva que não somente "capta" como principalmente "transforma" o que está presente de modo imediato para conferir-lhe a sua substancialidade (§ 22 Adendo). Assim, a verdadeira reflexão subjetiva sobre o imediato objetivo é elevar esse dado da realidade à condição de pensado e, como pensado, encontrar a realidade efetiva do dado na ordem de seu verdadeiro conhecimento. Na verdade da reflexão vem à luz simultaneamente, por um lado, o fato que a verdadeira natureza do pensar é ser "minha" atividade, e, por outro lado, a constatação que a natureza é produto de "meu" espírito, isto é, de "minha" liberdade (§ 23). A verdade do que vem a ser objetivo depende do que é subjetivo, em um processo movido pela atividade singular de reflexão. O problema, assim, afirma Hegel, não está em conceber o pensar como uma faculdade, mas em pensá-lo como se fosse uma faculdade que se refere apenas ao sujeito, que mediante essa faculdade se coloca em oposição aos objetos. Isto é, o problema é propor e opor firmemente sujeito *e* objeto. Da mesma maneira, a questão não será a de pensar o pensar como uma faculdade em relação aos objetos,

mas pensá-lo como uma faculdade ao lado de outras faculdades que se põem como faculdades em oposição às atividades. Ou seja, o problema é supor e pôr a diferença acima da identidade entre faculdade e atividade, potência e ato. Em suma, como Hegel elucida:

> O pensar constitui, assim, a substância das coisas exteriores, é também a universal substância do espiritual. Em todo o constituir humano há pensar; o pensar é o universal em todas as representações, lembranças, e em geral em toda a atividade espiritual, em todo o querer, desejar, etc. Tudo isso são somente especificações ulteriores do pensar. Enquanto assim apreendemos o pensar, ele aparece sob outra relação do que quando simplesmente dizemos que temos uma faculdade-de-pensar, no meio e ao lado de outras faculdades, como sejam intuir, representar, querer, e semelhantes".[8]

Estamos assim frente a uma questão de fundo do hegelianismo. Em torno do conceito *Vermögen* podemos estabelecer uma via privilegiada para a compreensão dos próprios fundamentos do sistema hegeliano, tanto no que diz respeito aos seus contrapontos teóricos principais (nesse caso, as doutrinas das faculdades da alma), quanto às suas decisões teóricas mais profundas (a suspensão, ou suprassunção, que aqui se apresenta entre entendimento e razão, multiplicidade e unidade, subjetividade e objetividade) e aos seus aspectos específicos da doutrina do espírito subjetivo (uma concepção monista fundada no movimento de auto-posição do espírito enquanto unificação totalizante da lógica do pensar e da natureza dos objetos). Tal caminho para a efetivação de uma racionalidade concreta está para além de um simples idealismo, e é nesse sentido que deve ser entendida a inserção de Hegel na trajetória do Idealismo Alemão, que tem como uma de suas estruturas transversais as diferentes enunciações da "psicologia", ou seja, das doutrinas que tratam do "espírito" nos termos da relação que aqui se coloca entre sujeito e objeto.

Como foi visto, o movimento inicial do Conceito Preliminar da Ciência da Lógica, na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, tratou de mostrar, *via negationes*, o que é "o pensamento", ou seja, que ele *não é uma faculdade ao lado* de outras, tal como o concebem as teorias subjetivistas, e que ele *não é uma potência separada* do resultado de sua

[8] ECF, § 24, Adendo, p. 78-9; EpW, p. 82.

atividade própria. Isso é feito no intuito de recuperar a especificidade do pensamento em seus aspectos subjetivo *e* objetivo, enquanto condição necessária para a formulação do próprio conceito de "lógica" para Hegel, a saber, uma auto-posição do pensar e do mundo. Nesse sentido, a lógica não é apenas a ciência das regras de inferência do pensar subjetivo, universal em suas formas, mas principalmente o âmbito do movimento das categorias, através das quais o pensar repõe a realidade como efetividade, natural e espiritual.[9] Ou ainda, nessa mesma direção, segundo Hegel, a dialética não é a atividade exterior de um pensamento subjetivo que projeta os seus esquemas sobre a realidade (como no caso da representação em termos de teses, antíteses e sínteses), mas "a *alma própria* do conteúdo" em seu desenvolvimento imanente.[10]

Ora, simetricamente, o movimento inicial da Introdução à Filosofia do Espírito na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (§§ 377-380) mostra também, *via negationes*, o que é "o espírito", ou seja, que ele não é uma coleção de faculdades, tal como o concebe as teorias psicológicas de seu tempo. A estratégia semelhante também revela uma ligação entre as duas questões, o problema da concepção do pensamento como uma faculdade subjetiva e a divisão do espírito em uma coleção de faculdades. Isso porque, se o pensamento é tomado como uma faculdade *ao lado* de outras como o sentir e o querer, a concepção que embasa tal análise é aquela que pensa a alma, ou o espírito, justamente como uma conjunção dessas diferentes faculdades em suas particularidades.

A psicologia, enquanto doutrina do espírito, é por Hegel apresentada de três diferentes maneiras. Em um primeiro sentido, e de um ponto de vista de uma *simples empiria*, uma psicologia reduz-se àquelas observações dirigidas para a singularidade contingente do espírito, tal como no mau sentido de um "conhece-te a ti mesmo", onde o pronome reflexivo é entendido como apontando para dentro da singularidade pessoal de quem se observa, ou nas singularidades dos homens que são observados. O problema, aqui, é a prevalência da singularidade, sem universalidade. Em um segundo sentido, na perspectiva da *psicologia racional*, o espírito é investigado em sua essência não fenomenal, ou seja, em seu ser em si, segundo seu conceito. Isso representa o contrá-

9 J. BIARD, D. BUVAT, J.-F KERVÉGAN, J.-F KLING, A. LACROIX, A. LÉCRIVAIN, M. SLUBICKI. Introduction à la lecture de la Science de la Logique de Hegel, Paris: Aubier, 1981, p. 17-24.

10 G. W. F. HEGEL, Filosofia do Direito (Tradução de Marcos Müller), Campinas: Cadernos de Tradução UNICAMP, 2005, § 31, Observação, p. 69-70.

rio do primeiro sentido, pois, desse modo, as singularidades são negadas em função do universal, pois se sou eu que penso, quero ou sinto, a pretensão da psicologia racional é mostrar a universalidade dessas faculdades, enquanto universalmente presentes em cada alma una, perene, eterna, ou, segundo a terminologia da metafísica tradicional, a partir da alma em sua "simplicidade". O problema da "alma simples" é a busca da universalidade, sem a contrapartida da singularidade. Em um terceiro sentido, entre a observação dirigida para a singularidade contingente e o raciocínio não fenomenal que visa à universalidade necessária, "situa-se a *psicologia empírica*, que tem em vista o observar e o descrever das faculdades particulares do espírito".[11] Essa alternativa, que poderia ser uma via de mediação entre singular e universal através do particular, contudo, também não perfaz as exigências da filosofia autenticamente especulativa. O problema aqui é não conseguir mostrar o encadeamento necessário das particularidades, isto é, a psicologia empírica acolhe, como se fossem dados evidentes, as faculdades em que ela decompõe o espírito, sem fornecer a prova ou a demonstração de tal divisão:

> A psicologia empírica recebe da representação como dados, [assim] como o espírito em geral, também as faculdades particulares em que decompõe o espírito, sem fornecer, pela dedução dessas particularidades [a partir] do conceito de espírito, a prova da necessidade de que no espírito haja exatamente essas faculdades e nenhuma outra.[12]

Esse problema metodológico da psicologia empírica conduz, assim, a uma "desespiritualização" de seu conteúdo por sua fixação na unilateralidade, não mais sobre o singular somente contingente ou o universal pretensamente necessário, mas agora sobre as particularizações em que o espírito é decomposto. Tal decomposição não significa o reconhecimento de algo que fosse separado *de facto*, mas, pelo contrário, esse algo se apresenta separado porque ele é assim representado *de dicto*. Isto é, não existem as faculdades do pensar, do querer, do imaginar, etc., mas elas se fazem existir a partir do momento em que são assim denominadas como diferentes faculdades responsáveis por diferentes atividades do espírito. Desse modo, o espírito passa a ser concebido como um

[11] ECF, § 378, Adendo, p. 10; EpW, p. 12.

[12] Ibid.

agregado de forças autônomas, que se apresentam como se estivessem em uma relação exterior umas com as outras. Contra tal horizonte:

> O sentimento-de-si da unidade *viva* do espírito põe-se de si mesmo contra a fragmentação deste nas diversas *faculdades, forças*, representadas [como] autônomas umas em relação às outras, ou - o que vem a dar no mesmo - nas diversas *atividades* também representadas.[13]

Pelo contrário, segundo Hegel, a verdade do espírito não é a sua correspondência com alguma realidade, alguma natureza, que pudesse servir de referência, porém, *sua* verdade somente é conhecida quando apreendida através do processo de efetivação de *seu* próprio conceito. Ou seja, aquilo que o conceito do espírito é em si, sua identidade consigo mesmo, precisa passar a realizar-se para si mesmo, não a partir de alguma descrição do que ele seria realmente, mas ser realmente aquilo que ele se faz ser. Através desse auto-desenvolvimento, de um processo próprio de posição de si mesmo, o espírito atinge seu fim quando efetiva plenamente seu conceito, quando chega à sua completa consciência e ação.[14]

Por essa via apresenta-se a verdade das faculdades subjetivas, na medida em que se revela nessa concepção o gérmen que conduz o espírito a efetivar as suas potencialidades, reconhecendo-se o espírito nas forças que impulsionam esse processo (enquanto espírito subjetivo) e no seu resultado final (enquanto espírito objetivo). "O desenvolvimento total do espírito não é outra coisa que o seu elevar-se-a-si-mesmo à sua verdade, e as assim chamadas forças da alma não têm outro sentido do que o de serem os degraus dessa elevação".[15] É por sua auto-diferenciação, pelo reconduzir das diferenças à unidade de seu conceito, que o espírito é algo verdadeiro, vivo, orgânico, sistemático, e é só pelo conhecimento dessa sua natureza ética que a ciência do espírito é igualmente verdadeira, viva, orgânica e sistemática. O que invalida a psicologia em-

[13] ECF, § 379, p. 11; EpW, p. 13.

[14] KLAUS DÜSING, Endliche und absolute Subjektivität, Untersuchungen zu Hegels philosophischer Psychologie und zu ihrer spekulativen Grundlegung, In: Hegels Theorie der subjektiven Geistes in der Enzyclopädie der philosophischen Wissenschaften. Hrsg. LOTHAR ELEY, Stuttgart: Fr. Frommann Verlag, 1990, p. 33-58.

[15] ECF, § 379, Adendo, p. 13; EpW, p. 15.

pírica é o desmembramento em uma multiplicidade de potências autônomas, de diferentes *Vermögen*, o que não é senão o resultado de uma má compreensão do *Vermögen* em um sentido unilateralmente subjetivo e potencial, tal como uma determinação fixa do *entendimento* que não passou pela dialética da *razão* que lhe dilui.[16] Nesse sentido, a psicologia empírica padece do mesmo problema metodológico que também arruína a psicologia racional, ou seja, aquela divisão fixa das faculdades da alma em pensar, querer, sentir, etc., pretensamente válida para a descrição ou para a apreensão da subjetividade. De uma maneira ou outra, o mesmo procedimento conduz ao tratamento da alma como se ela fosse um mecanismo, com uma ligação apenas exterior entre corpo e alma. É nesse sentido que Hegel afirma: "Sucede igualmente que a alma também seja vista como um simples complexo de potências e de faculdades, subsistindo autonomamente umas ao lado das outras".[17]

Por sua vez, após a exposição do conceito de espírito, na Introdução à Filosofia do Espírito da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Hegel dedica um único parágrafo à Introdução da primeira seção correspondente ao Espírito Subjetivo (§ 387). O espírito subjetivo é, então, apresentado como sendo o espírito em sua relação consigo mesmo, antes de passar a se objetivar livremente na realidade de um mundo por ele produzido como espírito objetivo, e antes de recuperar a identidade de si mesmo mediante a unidade entre a sua idealidade conceitual e a sua realidade objetiva como espírito absoluto. Em todas essas dimensões da definição hegeliana de espírito, está sempre presente a preocupação no estabelecimento das condições para tornar efetiva a própria liberdade. Aliás, esse é um meta-tema da filosofia hegeliana, isto é, um problema que lhe percorre transversalmente: pensar os requisitos não apenas para uma correta definição do conceito de liberdade, mas, sobretudo, indicando as condições para sua efetivação. A essência do espírito é, então, a liberdade, e a liberdade do espírito subjetivo é o poder de abstrair-se de toda exterioridade, e finalmente poder suspender (ou suprassumir) a própria exterioridade.[18] Três momentos marcam esse processo no âmbito do espírito subjetivo: a abstração das

[16] ECF, § 79, p. 159; EpW, p. 168.

[17] ECF, § 195, Adendo, p. 335; EpW, p. 353.

[18] ROLF HORSTMANN, Subjektiver Geist und Moralität, zur systematischen Stellung der Philosophie des subjektiven Geistes, In: Hegels philosophische Psychologie, Hrsg. D. HENRICH (Hegel-Studien, Beiheft 19), Bonn, 1979, p. 191-199.

determinidades naturais (que Hegel denomina do processo da *alma*, passagem entre a natureza e o espírito, campo da *Antropologia*), o processo de reconhecimento de si mediante o seu espelhamento no outro (momento da *Consciência de si*, explicitado pela *Fenomenologia*) e a suspensão (suprassunção) de sua autodeterminação subjetiva mediante sua exteriorização em um mundo presente (especificidade do *Espírito*, que na conjunção entre as suas capacidades teóricas e práticas torna-se um espírito livre, possibilitando a passagem de sua subjetividade constitutiva em direção à objetividade por ele constituída).

Na concretude desse processo do espírito subjetivo, o espírito se põe então, respectivamente, como alma, consciência e espírito. No momento da apresentação dessas instâncias do conceito de espírito subjetivo, encontra-se novamente o procedimento crítico de Hegel frente às concepções vigentes em seu tempo. Nesse sentido, Hegel centra a sua crítica às pressuposições teóricas responsáveis pelas perdas do aspecto específico do espírito. A *Antropologia*, em suas apreensões da alma, procura em uma natureza dada seus referenciais mais seguros, perdendo de vista que se trata de um elemento que tem como principal característica a posição de suas próprias determinações, e que justamente por isso é refratário a qualquer fixação de traços que lhe sejam exteriores. A *Fenomenologia*, ao tratar da consciência, segundo a *Enciclopédia*, também incorre na tendência de fazer paralisar o movimento espiritual de sua auto-instituição. Na medida em que se põe na forma de relações, sejam as relações do Eu com os objetos ou de suas relações com as outras consciências, a abordagem fenomenológica mantém a dimensão da auto-referencialidade do sujeito sem a efetiva totalização com o seu outro, objeto ou sujeito. Por sua vez, se a *Psicologia* trata do espírito que se determina a si mesmo na exterioridade de um mundo, o sujeito, para si autodeterminado no objeto, é justamente esse aspecto totalizante do espírito subjetivo enquanto unidade do subjetivo e do objetivo no elemento da subjetividade que não transparece nas doutrinas psicológicas de então. É esse problema que Hegel constata na Observação do § 387 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*:

> A maneira psicológica de considerar [as coisas], aliás a maneira habitual, indica em forma narrativa o que é o espírito ou a alma, o que *sucede* à alma, o que a alma *faz*; de modo que a alma é pressuposta como sujeito [todo] pronto, em que as de-

> terminações desse tipo vêm à luz apenas como *exteriorizações* [*Äusserungen*] a partir das quais se deve conhecer o que é a alma - o que possui nela como faculdades e potências; sem [se ter] consciência de que a *exteriorização* do que ela é põe para ela em conceito aquilo mesmo por que a alma atingiu uma determinação mais alta.[19]

Trata-se, aqui, portanto, de um problema de método e de conteúdo na Psicologia. Problema de método na medida em que ao dividir o espírito em faculdades, isso faz pressupô-lo como algo dado, o que não aparece justificado em nenhuma instância, e que faz perder de vista o seu movimento constitutivo especificamente espiritual, e não meramente o natural. É um problema de conteúdo na medida em que essa justificação logicamente não pode ter lugar, pois ao tratar-se o espírito como algo dado, isso provoca justamente a perda de sua nota característica principal, que é a sua "faculdade" básica de autodeterminação. Assim, Hegel recusa tanto a perspectiva de fixar os elementos caracterizadores do espírito por uma natureza exterior que determina a sua interioridade, quanto por um movimento interior de auto-posição, o qual, por sua vez, não se põe na exterioridade de um mundo objetivo. Ou seja, o espírito subjetivo não pode ser reduzido aos elementos de uma exterioridade determinante objetiva, nem à pura atividade determinante de uma interioridade meramente subjetiva.

Em outras palavras, tais posições tomam o espírito como se ele fosse uma "coisa". Nessa direção, como Hegel afirma, na Ciência da Lógica da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, a propósito do conceito de "coisa" (*Ding*) como último momento da Essência como fundamento da existência, antes da passagem ao Fenômeno (*Erscheinung*):

> Os poros não são algo *empírico*, mas ficções do entendimento, que dessa maneira representa o momento da negação das matérias autônomas, e encobre o desenvolvimento ulterior das contradições por essa confusão nebulosa, em que todas [as matérias] são *autônomas* e todas igualmente *negadas*, umas nas outras. Quando de igual maneira se hipostasiam no espírito as faculdades ou atividades, a sua unidade viva se torna igualmente a confusão do influir de uma sobre a outra.[20]

[19] ECF, § 387, Observação, p. 37-8; EpW, p. 38-9.

[20] ECF, § 130, Observação, p. 249; EpW, p. 261.

Sejam faculdades recebidas de uma natureza empírica, sejam faculdades postas pelo movimento interno de uma consciência reflexiva, o problema, segundo Hegel, é tentar reter aspectos que permitem a perda do movimento próprio do espírito. Esse mesmo horizonte também aparece na *Ciência da Lógica*, quando afirma:

> Como soe acontecer nessas matérias, também no domínio espiritual acontece o mesmo com a representação das *forças da alma* ou *faculdades da alma*. O espírito é no sentido bem mais profundo *isso* [Der Geist ist in viel tieferem Sinne *Dieses*], a unidade negativa, na qual suas determinações se interpenetram. Mas, representada como alma ele tem o costume frequentemente de se encontrar tomado como uma *coisa*.[21]

Segundo Hegel, portanto, o espírito não é uma coisa acabada, dada, em si mesma, e sim um processo. Esse processo efetua a mediação entre os dois diferentes pontos de referência fixados pelo entendimento, a saber, que existem pensamento e realidade enquanto duas instâncias separadas, e que o pensamento é uma faculdade assim como outras faculdades responsáveis por outras potencialidades da alma humana, por exemplo, a faculdade da vontade e o querer. Para o pensamento especulativo é preciso suspender (suprassumir) essa separação, e isso ocorre quando de uma concepção das atividades do espírito realizando suas *faculdades* próprias de autodeterminação, de uma maneira convergente e unívoca, em vista da exteriorização (ou extrusão, *Entäusserung*) da subjetividade na ordem da objetividade. Essa exteriorização, ligada às necessidades, ou carências próprias da subjetividade em seu processo de desenvolvimento, tomará finalmente a forma de um conjunto de recursos objetivos disponíveis para satisfação dessas demandas. Isto é, constituirá uma *riqueza* objetiva, tal como ela aparece primeiramente na família, para posteriormente universalizar-se na escala mais ampla da sociedade.

O problema, assim, não é a associação do conceito de *Vermögen* ao espírito, mas de suas diferentes determinações. Ou seja, o conceito *Vermögen* pode, segundo Hegel, ser definido tanto em um sentido especulativo, o qual demarca a potência ou força em si do espírito que conduz ao para si de sua efetivação, quanto em um sentido do enten-

[21] G. W. F. HEGEL, Wissenschaft der Logik (in Hegel Werke 6), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003, p. 147.

dimento reflexivo, enquanto faculdade que supõe uma separação entre sujeito e objeto, potência e ato, e as próprias atividades desvinculadas entre si, e de seus produtos. O ponto é estratégico, pois serve de divisor de águas entre dois diferentes procedimentos de concepção do espírito. Na perspectiva hegeliana, as faculdades naturais da alma conduzem, através da natureza especulativa de seu conceito, à natureza ética do espírito como tal.

A luta do espírito na natureza: a vitória da liberdade

Prof.ª Mestre Roberta Bandeira de Souza
(UECE, Fortaleza)
betalogos@oi.com.br

Resumo: o objetivo deste artigo é apresentar a passagem da natureza ao espírito explicitada § 381 da *Enciclopédia das ciências filosóficas de Hegel*. Será evidenciado inicialmente a transição do espírito na forma do seu *ser outro* representado na natureza e o seu retorno de forma reflexiva a si mesmo criando novas mediações para se efetivar livremente. Em um segundo momento, será exposto o espírito como idéia absoluta que no seu retorno a si busca efetivar-se não mais como pura exterioridade negativa, mas como autoprodução de si em um mundo livre, ou seja, em uma *segunda natureza* por ele mesmo criada.

Palavras- chave: Natureza, Liberdade, Espírito, Segunda Natureza

I. Introdução

> A ideia que é para si, considerada segundo essa sua unidade consigo é intuir; e a ideia que-intui é a natureza. Mas, como intuir, a ideia é posta por reflexão exterior, em determinação unilateral da imediatez ou negação. Ora, a liberdade absoluta da ideia é que ela não simplesmente passa para a vida, nem como conhecimento finito deixa aparecer a vida em si; mas; na absoluta verdade de si mesma, decide-se a deixar sair livremente de si o momento de sua particularidade, ou do primeiro, determinar-se e ser outro - a ideia imediata como seu reflexo, como natureza.[1]

O parágrafo marca a transição da *ideia lógica* à *ideia na natureza*, passagem que não representa o desaparecimento da ideia absoluta, ao contrário, é sua exteriorização livre no mundo físico. *A Filosofia da natureza* tem por objeto a ideia absoluta em seu aparecer natural, não o aparecer estático, mas o desenvolvimento da ideia desde o momento em

[1] G.. W. F. HEGEL, Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (III) (Tradução de Paulo Meneses), São Paulo: Loyola, 1999, § 244.

que está presa a todas as determinações naturais até a vitória do espírito sobre a mesma. O que mais interessa, portanto, é salientar a transição da *ideia natural* à *ideia espiritual*, dito de outro modo, a passagem da natureza ao espírito e a distinção entre ambos que é exposta na *introdução* da *Filosofia do espírito*, a fim de levar a compreensão de que: "O espírito efetivo, que é nosso objeto somente na ciência do espírito, tem a natureza exterior por sua pressuposição mais próxima, como tem a idéia lógica por sua pressuposição primeira".[2]

II. Da lógica à natureza: a ideia no seu ser outro

Expondo a distinção da manifestação da ideia enquanto natureza e espírito, Hegel aponta a ideia na forma do ser *fora de si*, ou seja, a natureza exterior, composta por seres naturais espaço-temporal que tem autonomia em relação a outro ser, "sabemos que o ser natural é espacial e temporal, que na natureza isto subsiste junto disso, isso se segue a isso; numa palavra, que todo o natural está *fora-de-um-outro*, até o infinito".[3] A natureza provoca a dispersão da ideia absoluta na exterioridade. Contrariamente, o espírito é interioridade que na *suprassunção* da exterioridade retoma a si, atuando livremente, autoconhecendo-se e se dando ao conhecimento:

> Como o espírito, também a natureza externa é racional, divina, é uma exposição da ideia. Contudo, na natureza manifesta-se a ideia no elemento do "fora-um-do-outro"; ela não é só exterior ao espírito, mas, porque é exterior à interioridade, essente em si e para si, que constitui a essência do espírito, ela, justamente por isso, é exterior também a si mesma.[4]

É na luta pela suprassunção da exterioridade natural que o espírito liberta-se das necessidades puramente naturais. A luta é observada na necessidade elevada dos seres vivos em relação aos seres não vivos. Nas plantas é possível notar uma autodeterminação do seu crescimento e reprodução através de seu impulso que provoca uma unidade diferenciada nela mesma. Entretanto, a unidade

[2] Ibid., § 381.
[3] Ibid.
[4] Ibid.

> [...] se mostra um centro expandido na periferia, uma concentração das diferenças, um desenvolver-se de-dentro-para-fora [...] por isso [é] alguma coisa a que atribuímos o impulso. Porém essa unidade permanece uma unidade incompleta [...] cada parte é a planta inteira, uma repetição dela.[5]

A vitória superior é percebida no organismo animal. O animal autodetermina-se pelo impulso e instinto, desejo, algo que a planta não tem o animal, portanto, lhe é superior. Segundo Bourgeois[6], a capacidade instintiva do animal deriva da existência da alma no animal que é o "princípio total da vida animal. A alma suprassume a dispersão própria da idéia que ocorre na natureza, fazendo-se dela mesmo espírito."

A alma presente no animal, expressa no instinto, representa o início da suprassunção da natureza no organismo animal, ou seja, o animal ao determinar-se de dentro para fora apresenta sua potencialidade superior à da planta em relação às determinações da natureza, pois enquanto a planta é uma repetição de si em seu desenvolvimento, o animal difere-se de si, negando a si mesmo na relação dos sexos, forma mais plena de vida, pois aí é guardado o sentimento de unidade:

> cada um dos sexos não sente no outro uma exterioridade estranha, mas [sente] a si mesmo, ou o gênero comum aos dois. Por isso, a relação dos sexos é o ponto mais alto da natureza viva: nesse grau ela é retirada, na mais plena medida, da necessidade exterior[...].[7]

---

[5] Ibid.

[6] Embora a concepção hegeliana de alma seja influenciada pela *Tratado da alma* de Aristóteles, Hegel discorda do grego no que diz respeito à existência da alma na planta e no mundo. Isto porque, "para Hegel, a alma é a alma senciente: não há alma ao nível da planta, já que esta não tem sensação e a atividade racional excede, desde o início, o estilo de existência da alma [...]". E para não considerar a existência da alma no mundo, Hegel parte da concepção de que "Sendo o indivíduo terrestre um todo como tal sem atividade e a atividade terrestre uma atividade que não é a do todo, não é possível então falar, nesse nível do organismo geológico, da presença de uma totalidade tomada em sua exterioridade a si, a subjetividade imanente a uma estrutura. Não há alma no mundo" (BERNARD BOURGEOIS, Hegel: os atos do Espírito (Tradução de Paulo Neves da Silva), Coleção "Idéias", São Leopoldo: UNISINOS, 2004, pp. 17-20). Hegel, portanto, discorda de Aristóteles, sumariamente, porque não considera que a alma é princípio de tudo que é vivo (planta, mundo...), mas dos que organismos sentem. A sensação é, assim, o princípio natural da alma, só nos organismos que sentem e são animados pelas sensações a alma se faz presente.

[7] G.. W. F. HEGEL, Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (III) (Tradução de Paulo Meneses), São Paulo: Loyola, 1999, § 381.

Na relação dos sexos os dois seres têm "o sentimento de sua unidade".

Entretanto, a alma animal marca apenas o início do aparecimento do *espírito livre,* pois ainda está presa às determinações da natureza, toda a vida do animal é determinada pelas mudanças e variações naturais. A alma do animal representa a *natureza-espírito*, dito de outra maneira, a natureza que passa a espiritualizar-se na alma, princípio da vida ativa do animal, mas essa alma é natural e por mais que ela tente negar a natureza é essa natureza que a afirma negando-a. A afirmação da alma natural é dada exatamente pela natureza que a nega, pela natureza que a impede de ser livre plenamente.

O espírito-natureza, ao contrário, é a natureza suprassumida na alma humana, é o espírito livre que conserva em si as determinações da natureza ao mesmo passo que a nega, pois já não é mais alma natural dependente essencialmente da natureza, mas espírito livre que vence sobre a natureza. Em suma: "A alma natural é a alma que combate em vão uma natureza que a nega, afirmando-a; a alma espiritual é o espírito que combate vitoriosamente uma alma que o nega, sendo afirmada por ele".[8]

A alma humana é o espírito, unicidade de natureza e liberdade. Todo o desenvolvimento da natureza culmina no aparecimento do espírito livre, que é a ideia libertada das determinações puramente naturais e voltando-se de forma reflexiva a si mesmo, na natureza ela estava na forma de seu *ser outro*, passando a operar novas mediações para efetivar-se plenamente no espírito:

> O espírito tem para nós a natureza por sua preposição, da qual ele é a verdade e, por isso, seu [princípio] absolutamente primeiro. Nessa verdade, a natureza desvaneceu, e o espírito se produziu como idéia que chegou ao seu ser-para-si, cujo objeto, assim como o sujeito, é o conceito.[9]

O espírito, portanto, é a ideia que no seu retorno a si busca efetivar-se de modo pleno, não mais como pura exterioridade negativa, mas produzir-se em um mundo livre, ou seja, em uma *segunda natureza*. O espírito aparece concretamente no homem, pois é ele o ser pensante

[8] BERNARD BOURGEOIS, Hegel: os atos do Espírito (Tradução de Paulo Neves da Silva), Coleção "Idéias", São Leopoldo: UNISINOS, 2004. p. 28.

[9] G.. W. F. HEGEL, Fenomenologia do Espírito, 7ª ed. (Tradução de Paulo Menezes), Petrópolis: Vozes, 2002, § 381

capaz de produzir uma outra natureza: "Só o homem é espírito pensante, e por isso - e, na verdade, só por isso - é essencialmente diferente na natureza"[10]. O espírito, figurado como homem, põe o seu mundo "como algo refletido sobre si mesmo", tira da natureza o caráter "de um outro perante ele", e a torna, ao invés de algo oposto, algo posto por ele.[11]

Dadas as considerações, compreende-se que a passagem da natureza ao espírito é na verdade a passagem da necessidade a liberdade, em um movimento especulativo que culmina na produção do espírito de um mundo posto por ele. O espírito, entretanto, não se manifesta livre imediatamente, mas somente em seu desenvolvimento põe as mediações para atingir sua libertação plena. A terceira parte da *Enciclopédia* III, *A Filosofia do espírit*o, demonstrará o desenvolvimento do espírito que põe como seu objeto a sua liberdade.

III. Da natureza ao espírito: o desenvolvimento do espírito livre

O desenvolvimento especulativo do espírito é caracterizado por três momentos. Inicialmente é *Espírito subjetivo*, livre somente em si; desenvolve-se e é *Espírito objetivo* livre no mundo produzido por ele mesmo; e, por fim, é *Espírito absoluto*, livre em sua plenitude máximo:

O desenvolvimento do espírito é este:

1) o espírito é na forma da *relação a si mesmo*: no interior dele lhe advém a totalidade *ideal* da ideia. Isto é: o que o seu conceito é, vem-a-ser para ele; para ele, o seu ser é isto: ser junto de si, quer dizer, ser livre. [É o] *espírito subjetivo*.

2) [O espírito é] na forma da *realidade* como [na forma] de um *mundo* a produzir e produzido por ele, no qual a liberdade é como necessidade presente. [É o] *espírito objetivo*.

3) [O espírito é] na unidade-essente *em si e para si* produzindo-se eternamente-da objetividade do espírito e de sua idealidade, ou de seu conceito: o espírito em sua verdade absoluta. [É] *o espírito absoluto*.[12]

[10] G.. W. F. HEGEL, Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (III) (Tradução de Paulo Meneses), São Paulo: Loyola, 1999, § 381

[11] Ibid., § 384.

[12] Ibid., § 385.

O espírito subjetivo é interioridade, espírito livre que ainda está preso às determinações naturais. Este espírito ligado à natureza é a *alma* ou espírito-natureza, espírito que começa a despertar na natureza, como já foi aludido quando se comentava a passagem da natureza ao espírito. A alma guarda em si determinações naturais, ou seja, o seu desenvolvimento inicial está pautado em algumas mudanças advinda do exterior, da natureza. No entanto, apesar de ser determinada pela natureza, a alma em seu desenvolvimento supera as determinações naturais, buscando na sua interioridade, na subjetividade, suas determinações. Assim, quanto mais a alma se interioriza, mais se torna livre e o espírito passa a se manifestar com mais precisão. A alma é, portanto, objeto de estudo da *Antropologia*, pois a Antropologia hegeliana estuda a alma que é a base do desenvolvimento humano. Desta forma, a Antropologia constitui o primeiro momento do Espírito Subjetivo.

Quando a alma desenvolve suas determinações interiores e no seu aparecer é espírito livre, necessita, agora, se conhecer enquanto tal, pois quanto mais o espírito se conhece mais livre é. Para realizar este processo de conhecer a si mesmo, o espírito precisa pôr a si mesmo como objeto. Assim, o espírito subjetivo objetiva-se e aparece a si mesmo como objeto, sendo a consciência fenômeno do Espírito. O segundo momento da *Filosofia do espírito* é a *Fenomenologia do Espírito* que trata da consciência enquanto fenômeno do espírito, em que este se relaciona consigo mesmo na forma subjetiva finita:

> A consciência constitui o grau da reflexão ou da relação do espírito: do espírito como *fenômeno*: o Eu é a relação infinita do espírito a si mesmo, mas como *relação subjetiva*, como *certeza de si mesmo*. A identidade imediata da alma natural é elevada a essa identidade ideal pura consigo; o conteúdo daquela é, para essa reflexão essente para si, *objeto*. A pura liberdade abstrata, por si, deixa sair a sua determinidade, a vida natural da alma, para fora de si, como *objeto*, tão livre quanto *autônomo;* e é desse objeto, como *exterior a ele*, que o Eu sabe, antes de mais nada; e assim é consciência.[13]

A *consciência* é, portanto, o eu que, sendo manifestação do espírito, tem por atividade o conhecimento de si mesmo, este é ao

[13] Ibid., § 413.

mesmo tempo um conhecimento de si mesmo do espírito, pois este, ao exteriorizar-se no mundo, o faz primeiramente sob a forma de consciência.[14] A *fenomenologia,* portanto, demonstra a relação e o processo de conhecimento do espírito, inicialmente consciência, com o objeto, com o mundo, que na verdade é relação do espírito consigo mesmo e o *autoconhecimento* do espírito de si, já que o objeto, o mundo, é a aparição do próprio Espírito.

A *Psicologia* é o terceiro momento da *Filosofia do espírito* no qual ocorre a reconstituição da unidade da subjetividade e da objetividade. Enquanto na *Antropologia* o espírito desenvolve-se na sua interioridade (subjetividade), e na *Fenomenologia* o espírito avança na relação com o outro, com o objeto, que é aparição dele mesmo, na *Psicologia*, o espírito aparece enquanto tal, ou seja, enquanto união da sua interioridade com o seu autoconhecimento desta interioridade em seu aparecer exterior:

> A psicologia é o momento do Espírito subjetivo que o espírito sabe a si mesmo como sujeito e objeto do saber: o espírito determina-se como a verdade da alma e da consciência: daquela totalidade imediata, simples, e deste saber que agora, como forma infinita, não estando mais limitado por aquele conteúdo, não fica em relação com ele como objeto, mas é saber da totalidade substancial, nem subjetiva nem objetiva. O espírito, portanto, começa somente de seu próprio ser, e só se refere as suas próprias determinações.[15]

[14] Hegel escreve uma obra específica para explicar este momento do desenvolvimento do Espírito Subjetivo. A obra em questão é *Fenomenologia do Espírito* de 1807, considerada por muitos estudiosos a introdução do sistema hegeliano. Hegel expõe como a consciência progride da experiência sensível ao saber absoluto, passando por inúmeras etapas em que faz a si mesma através do conhecimento sensível do mundo, da relação com outras consciências e do seu alargamento no mundo objetivo, ou seja, na exteriorização neste mundo como Espírito, que é exatamente esta consciência exteriorizada no mundo da ética, da moralidade, e da cultura. O percurso da consciência demonstrado pela *Fenomenologia do espírito* tem o pano de fundo histórico-cultural, pois a experiência da consciência, sua efetivação, ocorre no cenário histórico-cultural. Assim, na *Fenomenologia do Espírito*, os elementos de cunho social são apresentados, indiretamente, como figuras da consciência. Estas figuras da consciência são apresentadas no intuito de expor como a consciência individual, partindo da experiência sensível, exterioriza-se no mundo objetivo e culmina no Saber Absoluto, unidade de ser e pensar. *A Fenomenologia do Espírito* pretende demonstrar o Absoluto como unidade de ser e pensar, demonstração que perpassa o sistema hegeliano, mas ao contrário da *Enciclopédia das Ciências filosóficas em compendio* (1817) na qual Hegel parte da lógica, da ideia mais universal e abstrata, na *Fenomenologia* Hegel parte da experiência, da consciência sensível que culmina no Saber Absoluto, na identidade de ser e pensar.

[15] G.. W. F. HEGEL, Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (III) (Tradução de Paulo Meneses), São Paulo: Loyola, 199, § 440.

Os três momentos da *Psicologia* são: *Espírito teórico*, *Espírito prático* e *Espírito livre*. Entender estas partes é fundamental para compreender a transição do *Espírito subjetivo* ao *Espírito objetivo*. O *espírito teórico* constitui-se como *inteligência livre* que busca encontrar o racional, ou seja, seu objeto é o conhecer, mas não um conhecer superficial que acarreta no simples saber do objeto, mas em um conhecer substancial do objeto, em conhecer sua essência. A atividade do *espírito teórico*[16] é, portanto, *atividade teórica*, que é a *atividade da inteligência* apreender a essência do objeto interiorizando a exterioridade do mesmo. O *espírito teórico*, portanto, é a inteligência que tem por meta conhecer a essência das coisas.

O *espírito prático* é a *vontade* que faz da liberdade sua determinidade, seu conteúdo e seu fim:

> O espírito, como vontade, se sabe como decidindo-se em si mesmo preenchendo-se de si mesmo. Esse ser-para-si preenchido, ou singularidade, constitui o lado da existência ou realidade da ideia do espírito; enquanto vontade, entra o espírito na efetividade; enquanto saber, está no solo da universalidade do conceito. O espírito, enquanto dá a si mesmo o conteúdo, e a vontade junto a si, livre em geral: este é seu conceito determinado. Sua finitude consiste seu formalismo; em que seu ser, preenchido por isso. É a determinidade abstrata, a sua em geral, não identificada com a razão desenvolvida. A determinação da vontade essente em si é levar a liberdade à existência na vontade formal, e por isso o fim dessa vontade é preencher-se com seu conceito, isto é, fazer da liberdade sua determinidade, seu conteúdo e fim, como [também] seu ser aí.[17]

[16] Sobre a atividade do espírito teórico, é relevante o comentário que Catarina Laboré insere em sua dissertação *O espírito subjetivo como espírito livre* ao explicar a capacidade da inteligência elevar o saber do objeto ao conhecimento racional do mesmo: "a inteligência é capaz de elevar o saber a um objeto dado no nível de um conhecimento racional. Ao mesmo tempo transforma o objeto, de algo exterior em algo interior, interiorizando-se a si mesma. Esses dois processos são um só e o mesmo, pois o saber racional torna-se um conteúdo racional justamente porque é sabido de maneira racional. Nesse processo, explicita Hegel, a inteligência retira do objeto, a forma da contingência, apreende sua natureza racional e assim a põe subjetivamente e inversamente, elabora com isso ao mesmo tempo a subjetividade para se tornar a forma da racionalidade objetiva. Desse modo, o saber que era inicialmente abstrato e formal torna-se concreto, preenchido pelo verdadeiro conteúdo, portanto subjetivo. Quando a inteligência atinge essa meta que lhe é posta pelo seu conceito, ela é na verdade, o *conhecer* (Enc. III, 445, p. 223)" (CATARINA L. M. de A. TAVARES, *O espírito subjetivo como espírito livre*, Fortaleza: UECE, 2007, p. 164. Dissertação (Mestrado) - Mestrado Acadêmico em filosofia da Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2006. p. 88).

[17] G.. W. F. HEGEL, Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (III) (Tradução de Paulo

O espírito que agora se configura como vontade, coloca como seu conteúdo a liberdade e o seu produto é a ação. Enquanto a inteligência é a atividade do espírito teórico que visa conhecer a essência das coisas, a vontade é atividade do espírito prático que age em conformidade com as determinações da inteligência ou do pensar, encontrando a vontade no pensar a sua própria substância: a liberdade. Assim, no *espírito prático*, a vontade coloca subjetivamente, de maneira formal, a liberdade como seu conteúdo, liberdade esta que só será efetivada quando a *vontade* passar à concretude do mundo, ou seja, quando é vontade se realizando no mundo das instituições.

Hegel no parágrafo 469 da *Enciclopédia*, demonstra como o *espírito prático* se desenvolve. Primeiramente é *sentimento prático*, em seguida configura-se como *tendência* e depois consiste em *felicidade*. O que se pretende evidenciar aqui é a discussão que Hegel faz em torno das paixões quando está explicitando o segundo momento do desenvolvimento do *espírito prático*: a *tendência*.[18] A vontade configura-se como paixão, sendo essa entendida como a vitalidade do sujeito que o impele a realizar suas ações. Catarina Laboré, em sua interpretação da paixão, infere: “na paixão, o indivíduo põe todo o interesse vivo de seu espírito, de seu talento, de seu caráter, de seu prazer em um só conteúdo. Por isso se diz que nada de grande foi realizado sem paixão”.[19]

Relacionando estas afirmações que Hegel faz sobre as paixões no *espírito subjetivo* com sua *Filosofia da história*, pode-se antecipar que Hegel irá afirmar nesta última que os grandes acontecimentos históricos foram movidos pela paixão de grandes homens da história, assim as paixões que são subjetivas deixam suas marcas na objetividade histórica. Mas Hegel enfatiza no *Espírito subjetivo* que não se deve confundir as paixões que impulsionam o homem agir com um egoísmo cego, pois a vontade deve refletir sobre suas paixões e interesses particulares, escolhendo por aqueles que correspondem com a realização universal da vontade: a liberdade ou felicidade coletiva.

Meneses), São Paulo: Loyola, 1995, § 469.

[18] Ibid., § 475.

[19] CATARINA L. M. DE A. TAVARES, O espírito subjetivo como espírito livre, Fortaleza: UECE, 2007, p. 164, Dissertação (Mestrado) - Mestrado Acadêmico em filosofia da Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2006. p. 107).

Pode-se afirmar, então, que o *espírito teórico* é em si, o *espírito prático* é para si, pois na atividade teórica o espírito desenvolve-se no âmbito da racionalidade sem ainda ter um conteúdo relacionado diretamente com a ação, com o real, tal conteúdo, que é conteúdo da vontade, só irá ser posto pela atividade do *espírito prático*, que é espírito para si, pois põe a liberdade como conteúdo da vontade a ser desenvolvido no âmbito da objetividade, do real.

O *espírito livre* é a conciliação do *espírito teórico* e do *espírito prático*. O *espírito livre* é o espírito em e para si, pois por ser inteligência se sabe como livre e por ser vontade tem querer, por isso, põe a liberdade como seu conteúdo, seu objeto. O *espírito livre*, portanto, se sabe e se quer enquanto livre. Esta unidade alcançada no momento do *espírito subjetivo* é interior, sendo o espírito impelido, pelo seu movimento dialético interior, a exteriorizar-se, objetivar-se. O *espírito* fora de sua interioridade é o momento do *Espírito objetivo*. Este espírito objetiva-se nas instituições históricas, sendo estas o mundo da liberdade realizada.

Por fim, o *Espírito absoluto*, é o momento da identidade plena da subjetividade e da objetividade, da interioridade e da exterioridade do espírito. O espírito neste momento se reconhece como idêntico a toda realidade, a todo ser, sendo idêntico a si mesmo. As formas da manifestação do verdadeiro conteúdo do espírito absoluto são a *Arte*, a *Religião* e a *Filosofia*, sendo esta última a forma suprema de manifestação e apreensão do *absoluto*.

IV. O Espírito objetivo e seu mundo livre

Insistindo na discussão sobe o *espírito objetivo*, é importante comentar o seu desenvolvimento histórico para tornar compreensível, porque o espírito objetivo é livre nas instituições. O *espírito objetivo* é objeto da *História*, pois ele se desenvolve nas Instituições postas por ele, e a *História* se desdobra através da efetivação do *espírito objetivo* nestas Instituições. O mundo do *espírito objetivo* é o mundo da liberdade que tem sua expressão máxima no *Estado*. O *Estado* é, portanto o ápice do *mundo ético:*

> A plena efetivação dessa liberdade na propriedade ainda incompleta, ainda formal - o acabamento da realização do con-

> ceito do espírito objetivo -, só é atingida no Estado, em que o espírito desenvolve sua liberdade num mundo posto por ele: mundo ético. [20]

Segundo Hegel, a liberdade efetiva só é possível no Estado, pois ele é a expressão máxima do *absoluto* sobre a terra. O *Estado* é entendido por Hegel como o lugar de efetivação da liberdade, a ponto de só ser possível pensar uma comunidade humana livre com a existência do Estado, pois ele é o ápice do *espírito de um povo*, que é a concretização particular do *espírito* de uma determinada comunidade histórica.

A manifestação de um povo nas instituições é a cultura deste povo, que é posta como uma *segunda natureza* por este último[21]. O mundo das instituições ou *eticidade* é um espaço de cultura, onde, no mundo

[20] G.. W. F. HEGEL, Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (III) (Tradução de Paulo Meneses), São Paulo: Loyola, 1995, § 385.

[21] Pascal já havia tematizado em sua obra o conceito de segunda natureza que provavelmente influenciou Hegel na sua noção sobre a temática. Pode-se observar a referência de Pascal à existência de uma segunda natureza nos parágrafos 89, 93 e 94 da sua obra *Pensamentos*, quando aborda os costumes e os hábitos como uma natureza humana corrompida. Esta noção de corrupção é que leva Pascal a referir-se a uma segunda natureza que, para ele, é uma natureza decaída da primeira natureza, natureza divina onde reinava a inocência e a harmonia. Para fundar sua concepção de segunda natureza, Pascal vale-se dos conceitos teológicos de queda e pecado original, pois são nestes conceitos que Pascal busca compreender a divisão entre a primeira e segunda naturezas. Pascal concebe, então, duas naturezas, uma pura e outra decaída. A primeira natureza é a natureza antes da queda onde reina a pureza, a segunda natureza, é a natureza após a queda, é a natureza decaída, ou seja, é a própria natureza humana corrompida. A segunda natureza, conforme Pascal, é propriamente humana, abandonada por Deus, ainda que seja a imagem especular dele, na qual reina o hábito e o costume. A segunda natureza é o mundo propriamente humano, no qual reina a concupiscência. É nesta natureza, abandonada por Deus, que se erguem os princípios políticos e morais norteadores da vida efêmera do povo, os costumes e os hábitos mutáveis. Nesta concepção pascalina de segunda natureza, é possível destacar que o homem é considerado um ser histórico, sua natureza são hábitos e costumes que ele cria, é a cultura formada no tempo, portanto, é a própria existência humana, finita, histórica. O pensamento pascalino acerca da segunda natureza é, portanto histórico e não natural. É esta concepção de segunda natureza que pode ser relacionada ao pensamento de Hegel. Hegel também concebe a segunda natureza como algo propriamente histórico, como sendo um desenvolvimento da natureza livre do homem que põe uma segunda natureza derivada da sua atitude livre e criadora. Assim, pode-se afirmar que ambos, Pascal e Hegel, percebem a natureza humana como uma segunda natureza histórica, mas pode-se afirmar, também, que a concepção de segunda natureza, em ambos, guarda uma forte divergência, pois enquanto Pascal afirma ser a segunda natureza, mundo histórico e político, abandonada por Deus, Hegel entende exatamente o contrário. Na ótica hegeliana, a segunda natureza não é abandonada por Deus, pelo absoluto. Para Hegel, o mundo do espírito objetivo é a expressão da ideia sobre a terra, ou seja, na segunda natureza o absoluto está autorealizando-se. Netas considerações sobre o pensamento pascalino e hegeliano sobre segunda natureza, torna-se notória a possibilidade de Pascal ter influenciado Hegel, embora Hegel tenha divergido em alguns aspectos de Pascal. (BLAISE PASCAL, Pensamentos (Tradução de Sérgio Milliet)), Os pensadores, 2ª Ed, São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 60- 70.

moderno, o homem cria instituições como a *família*, a *sociedade civil-burguesa* e o *Estado*, para mediarem o alcance da liberdade no mundo objetivo. O *ethos* é o costume de cada povo que transcende a natureza imediata e natural do homem, sendo formado pelas necessidades criadas, não satisfeitas naturalmente, mas socialmente.

É na obra *Princípios da Filosofia do Direito* (1821) que Hegel detalha todo o percurso do *espírito objetivo* buscando atingir sua liberdade institucional. O direito é responsável por efetivar a liberdade do *espírito objetivo*, sendo suas esferas momentos cada vez mais alto da efetivação do *espírito livre*. *O espírito objetivo*, figurado no homem, põe através de sua própria criação estas esferas do direito. Portanto, a cultura, as instituições, o direito e a história não são da ordem da natureza física, estática, mas do espírito ativo que busca seu aperfeiçoamento no tempo:

> A mudança histórica, visa sucintamente, há muito foi entendida de maneira geral como envolvendo um avanço em direção ao melhor, ao mais perfeito. As mudanças que ocorrem na natureza, por mais infinitivamente variadas que sejam, mostram apenas um ciclo de repetição constante. Na natureza nada acontece de novo sob o sol, a ação multiforme, de seus produtos, leva ao aborrecimento. O mesmíssimo caráter permanece de maneira continuada e toda mudança reverte a ele. Somente as mudanças no reino do espírito nos permitiu afirmar que no homem há um aspecto totalmente diferente da característica da natureza: um desejo voltado para o aperfeiçoamento.[22]

Na natureza, a ideia absoluta perpetua-se principalmente no espaço, enquanto na história perpetua-se no tempo. Natureza e história são manifestações da mesma ideia que atingiu a plenitude em si na lógica, nas duas existe uma *razão divina*, com o diferencial que na natureza esta razão desenvolve-se na repetição dos fenômenos, já na história, é razão criadora, desenvolve-se em um mundo criado por ela para livremente nele atuar. Esta razão, *ideia absoluta*, necessita da manifestação tanto natural quanto histórica, as duas são fases do seu desdobramento, são fundamentais para que a *ideia absoluta* se efetive enquanto tal. Assim,

[22] G.. W. F. HEGEL, A Razão na História: Uma introdução geral à Filosofia da História, 2ª ed. (Tradução de Beatriz Sidou), São Paulo: Centauro, 2001, p. 105.

no desenrolar dos acontecimentos históricos a razão revela-se, trazendo ao mundo do espírito a racionalidade de seus fatos: "o único pensamento que a filosofia traz para o tratamento da história é o conceito simples de razão, que é a lei do mundo e, portanto, na história do mundo as coisas aconteceram racionalmente".[23]

V. Conclusão

As considerações feitas sobre a passagem da natureza ao espírito possibilita a compreensão da efetivação da liberdade da ideia em um plano exterior na qual ela mesma se dar a lei: o mundo objetivo, das instituições, do Estado. Ora, na natureza a ideia exterioriza-se, entretanto se condiciona a um plano onde as coisas acontecem de forma necessária, não podendo efetivar sua liberdade criadora. Ao contrário, na história, a ideia atua em mundo por ela criado, exteriorizada no Estado, a ideia é o espírito que satisfeito por atingir o ápice do seu desenvolvimento, inicia seu retorno a si, trazendo todas as detrminiadades do mundo objetivo, para agora expressar a liberdade historicamente conquistada em sua forma absoluta.

[23] Ibid., p. 53.

O Estado Socioambiental e a Filosofia da Natureza em Hegel

Prof. Mestre Orci Paulino Bretanha Teixeira
(PUCRS, Porto Alegre)
obretanha@via-rs.net

Resumo: É preocupação da humanidade contemporânea a defesa de um Estado Socioambiental. Entretanto, para tal, é necessário que se responda ao seguinte questionamento: Qual é o modelo de Filosofia da Natureza que justifica esse Estado? Entre os vários modelos de Filosofia da Natureza, optamos pelo modelo hegeliano, porque entendemos que o conceito de natureza orgânica que o autor elabora das ciências modernas (Mecânica, Física e Física Orgânica), permite fazer um diagnóstico correto dos problemas e desafios ecológicos atuais. Tomamos por referência a terceira seção da *Filosofia da Natureza* de Hegel, Física Orgânica, destacando a lógica inclusiva de todos os processos orgânicos. Depois, analisamos, sob o viés jusfilosófico, o momento em que se estabelece o imperativo de cuidar o meio ambiente ecologicamente equilibrado, tendo em vista a continuidade da vida e a vedação de romper com esse equilíbrio. Hegel não estabelece, aqui, deveres de conduta frente à natureza, mas fornece um pressuposto de unidade entre o todo e as partes, garantindo o vínculo homem-natureza. Ora, esse modelo, a partir da visão orgânica da natureza hegeliana, sustenta o Estado Socioambiental, na organização das relações entre os homens e o meio ambiente, visando à preservação da vida das presentes e das futuras gerações.

Palavras-chave: Estado Socioambiental, Filosofia da Natureza, Modelo hegeliano, Jusfilosófico, Hegel

Résumé: *L'humanité contemporaine s'inquiète de la défense de l'État Socioambiental. Cependent, pour cela, il est nécessaire de répondre au questionnement suivant: Quel est le modèle de Philosophie de la Nature qui justifie cet État ? Entre les plusiers modèles de Philosophie de la Nature, nous optons par le modèle Hegelienne, car nous comprenons que le concept de nature organique élaboré par l'auteur sur les sciences modernes (Mécanique, Physique et Physique Organique), nous permet de faire un diagnostic correct des problèmes et des défis écologiques actuels. Nous prenons par référence la troisième section de La Philisophie de La Nature dans Hegel, Physique Organique, en soulignant la logique inclusive de tous les processus organiques. Depuis, nous analysons, sous la polarisation jusphilosophique, le moment où s'établit l'impératif de soigner l'environnement equilibré, en vue de la continuité de la vie et de l'interdic-*

tion de rompre avec cet équilibre. Hegel n'établit pas ici de devoirs de conduite en face de la nature, mais y fournit une présupposition d'unité entre le tout et les parties, en garantissant le lien homme-nature. Ce modèle, à partir de la vision organique de la nature hegeliana, soutient l'État Socioambiental qui concerne l'organisation des relations entre les hommes et l'environnement, ayant comme but la conservation de la vie des presentes et des futures générations.

Mots-clé: *L'État Socioambiental, La Philosophie de La Nature, Modèle hegeliano, Jusphilosophique, Hegel*

I. Introdução

Uma das grandes preocupações da humanidade contemporânea está relacionada com a defesa de um Estado Socio-ambiental que permita e assegure um meio ambiente ecologicamente equilibrado para as presentes e para as futuras gerações, em uma cultura cujo homem é tido, ainda, como senhor da natureza, crendo ter direito a usufruir todas as riquezas possíveis proporcionadas pelo ambiente. Nessas relações com o ecossistema, os princípios dominantes eram somente os econômicos, como se a natureza fosse infinita e à total disposição do homem, sem restrições.

A Filosofia da Natureza, ao tratar a natureza como finita e o meio ambiente como um patrimônio atribuído ao homem com direito de uso, mas não com exclusividade, na medida em que ele pertence a toda a humanidade, apresenta-se como um dos fundamentos filosóficos do Estado Socioambiental, razão da importância do diálogo entre Filosofia e Direito Ambiental. À luz desses preceitos, o presente texto objetiva responder ao seguinte questionamento: qual é o modelo de Filosofia da Natureza que fundamenta e justifica o Estado Socioambiental? Como encarar a ciência da natureza? Do modo como as ciências da natureza têm se desenvolvido, como ela é vista pelos Filósofos? Quando surgiu?

O presente texto tem como uma de suas propostas apresentar uma Filosofia da Natureza como um dos pilares jusfilosóficos do dever de cuidar do meio ambiente ecologicamente equilibrado no Estado Socioambiental, como uma questão de ética ambiental – estabelecer um diálogo com a Ciência da Natureza. Nesse contexto, objetiva-se neste estudo estabelecer bases que esclareçam qual é o modelo de Filosofia da Natureza que fundamenta e justifica o Estadosocioambiental. A opção é pelo mode-

lo hegeliano porque contribuiu para a elaboração do conceito das ciências modernas, as quais permitem construir um diagnóstico dos problemas e dos desafios ecológicos atuais, e apresentar soluções parciais para que a vida futura seja possível. Por isso, faz-se necessário um pequeno estudo da natureza, estabelecendo um conceito de ambiente a partir do conceito de natureza em Aristóteles, da ruptura entre ciência e Filosofia, da Filosofia da natureza na modernidade, do modelo hegeliano de Filosofia da Natureza e de breves considerações sobre o Estado Socioambiental.

II. Natureza

Os Filósofos gregos buscavam um sentido ético para com a natureza, diante da clara percepção de que a humanidade dela dependia, formando um complexo único, do qual eram parte integrante. Tinham consciência de que a humanidade e o meio ambiente compunham o mesmo corpo, entendimento que é retomado com a Filosofia da Natureza contemporânea, a partir da modernidade com Hegel. O Filósofo procura retomar o projeto grego de unidade entre ciência e natureza. Busca, portanto, um princípio fundamental capaz de explicar a existência de todas as coisas.

Com muita clareza, R. G. Collingwood expõe que os gregos, em sua visão sobre o ambiente, afirmavam que o mundo da natureza não era apenas movimento, mas também vida, um mundo de movimento regular, um ser vivo dotado de inteligência, com vida própria, no qual plantas e animais participavam cada um com suas peculiaridades de uma organização com vitalidade.[1] Sendo, a flora e a fauna, elementos fundamentais para o equilíbrio do ecossistema, possuindo, ambas, função predominantemente ecológica.

R.G. Collingwood expõe, ainda, que o estudo do fato natural é denominado "ciência natural" e que a meditação sobre princípios, "sejam

---

[1] Dado que o mundo da natureza é um mundo não só de movimento perpétuo e portanto vivo, mas também um mundo de movimento regular ou ordenado, os gregos afirmavam de acordo com isso que o mundo da natureza era não só vivo como inteligente; não só um vasto animal dotado de 'alma', ou vida própria, mas também racional, com 'mente' própria. A vida e a Inteligência das criaturas que vivem à face da Terra e em regiões a ela adjacentes – argumentavam os gregos – representam uma organização local especializada dessa toda-poderosa vitalidade e racionalidade, de tal maneira que uma planta ou um animal, de acordo com a suas ideias, participa psiquicamente, em determinado grau, no processo vital da 'alma' do Mundo e intelectualmente na actividade da 'mente' do Mundo, não menos do que participa materialmente na organização física do 'corpo' do Mundo. R. G. COLLINGWOOD, Ciência e Filosofia, 2ª ed. (Tradução de Frederico Montenegro), Lisboa: Editorial Presença, s/d, p. 11.

os que relevam da ciência natural ou os de qualquer outro domínio do pensamento ou da ação, é vulgarmente chamada filosofia".[2] Para esse Filósofo, a concepção grega de natureza como organismo inteligente tinha como base uma analogia com o ser humano, que principia por encontrar características em si mesmo, como indivíduo, e, posteriormente, as projeta na natureza. Sustenta que o "mundo da natureza é explicado como um macrocosmo análogo a esse microcosmo".[3]

Para conceituar natureza, sob um viés jusfilosófico, é preciso retornar à sua definição tradicional, esquecida pela modernidade, em face de uma razão instrumental, reduzindo o ambiente à coisa apropriável e com valor econômico – o que levou naturalmente a que o homem perdesse seu vínculo com o ecossistema, tornando-se senhor absoluto do meio ambiente. No conceito de natureza, sinônimo de meio ambiente natural, deve-se incluir a vida em todas as suas formas e nesta, também, a vida humana.

Márcia Cristina Ferreira Gonçalves afirma que o conceito filosófico de natureza, elaborado, a partir de Sêneca, sobre o conceito grego de *physis,* ao longo do tempo, sofreu transformações de significado e justifica essa transformação em face do desenvolvimento das ciências da natureza.[4] Michael J. White, ao dissertar sobre Filosofia natural estóica (Física e Cosmologia), sustenta que para os estóicos a finalidade da vida humana é "viver em conformidade com a natureza" e isso, "obviamente tem um significado ético".[5] Defende o autor

[2] R. G. COLLINGWOOD, Ciência e Filosofia, p. 9.

[3] A concepção grega de natureza como um organismo inteligente era baseada numa analogia; uma analogia entre o mundo da natureza e o mundo do ser humano individual, que principia por encontrar certas características em si mesmo como indivíduo e depois as projecta na natureza. Pela acção da sua própria consciência, esse indivíduo vê-se como um corpo cujas partes estão em constante movimento rítmico, sendo estes movimentos delicadamente ajustados uns aos outros, de maneira a preservar a vitalidade do todo; e ao mesmo tempo descobre-se como mente que dirige a actividade desse corpo de acordo com os seus próprios desejos. Então, o mundo da natureza é explicado como um macrocosmo análogo a esse microcosmo. R. G. COLLINGWOOD, Ciência e Filosofia, p. 18.

[4] O próprio conceito filosófico de 'natureza', inaugurado a partir da tradução latina de Sêneca sobre o conceito grego de *physis*, bem como os diversos outros conceitos envolvidos nas considerações filosóficas acerca da natureza, tem sofrido, ao longo dos séculos notáveis transformações de significado, e uma das principais razões para isso é sem dúvida o desenvolvimento das chamadas ciências da natureza. MÁRCIA CRISTINA FERREIRA GONÇALVES, Filosofia da Natureza, Rio de Janeiro: Zahar, 2006, p. 8.

[5] [...] a física – a parte da filosofia que diz respeito à natureza e revela o significado de viver "em conformidade com a natureza" – obviamente tem um significado ético. MICHAEL J. WHITE, Filosofia natural estóica (Física e Cosmologia), In: BRAD. INWOOD (org.), Os Estóicos (Tradução de Paulo

que para os estóicos "o conhecimento do mundo natural não é buscado como um fim em si mesmo, senão como algo que nos capacita a viver em conformidade com a natureza".[6] Mediante isto, vislumbra-se, no autor, uma visão do homem como parte do ecossistema e não senhor deste.

O conceito de natureza se confunde com o de mundo natural. Para conceituar natureza, Mariano Artigas a define, no sentido físico, como "o conjunto dos seres e processos naturais que, em geral, se identificam com o corpóreo ou material".[7] Este conceito conduz à definição de meio ambiente na Lei n. 6.938/81, a qual estabelece que ambiente é o "conjunto de condições, leis, influências e interações de ordem física, química e biológica, que permite, abriga e rege a vida em todas as suas formas."[8]

Para Hegel o próprio conceito de Filosofia da Natureza, a partir de Sêneca sobre o conceito de *phisis* sofreu mutações ao longo dos séculos e isso, certamente, foi favorecido pelo desenvolvimento das ciências da natureza.[9] A partir da própria evolução da Filosofia como gênero, dos gregos até os Filósofos contemporâneos, a Filosofia da Natureza pode ser definida como o ramo que estuda o mundo natural ou físico, entendido como o meio ambiente natural, fundamento fático do conceito jurídico de meio ambiente na legislação brasileira. O conceito orgânico de natureza é constituído pela vida com capacidade de autonomia, no sentido de algo com capacidade de automover-se. Na constituição do conceito de natureza, parte-se do conceito orgânico de vida em todas as suas formas para inserí-la no ecossistema, formando um todo, um único ser. Surgindo, assim, um novo mandamento: o dever de não romper com o equilíbrio das leis da natureza.

FernandoTadeu Ferreira e Raul Fiker), São Paulo: Odysseus Editora, 2006, p. 139.

[6] MACHAEL J. WHITE, Filosofia natural estóica (Física e Cosmologia), p. 143.

[7] MARIANO ARTIGAS, Filosofia da Natureza (Tradução de José Eduardo de Oliveira e Silva), São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio (Ramon Llull), 2005, p. 47,

[8] Art. 3º. Para os fins previstos nesta Lei, entende-se por:

I – meio ambiente, o conjunto de condições, leis, influências e interações de ordem física, química e biológica que permite, abriga e rege a vida em todas as suas formas.

[9] O próprio conceito filosófico 'natureza', inaugurado a partir da tradição latina de Sêneca sobre o conceito grego de *phisis*, bem como os diversos outros conceitos envolvidos nas considerações filosóficas acerca da natureza, tem sofrido ao longo dos séculos transformações de significado, e uma das principais razões para isso é sem duvida o desenvolvimento das chamadas ciências da natureza, G. W. F. HEGEL, Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio, 1830, p. 8.

III. Ruptura entre ciência e Filosofia

Com a evolução do pensamento da humanidade, ao longo dos séculos, houve a cisão entre ciência e Filosofia. Com o corte, a ciência afasta-se da Filosofia e, por consequência, da ética, com resultados negativos em relação do equilíbrio do ecossistema. Consequentemente, os seres humanos, já convivendo com catástrofes decorrentes da degradação dos ecossistemas, iniciaram a criação de valores éticos menos antropocêntricos ou a aceitação de um antropocentrismo alargado, no qual se entende o homem com deveres para com a natureza e esta com proteção jurídica por si mesma. O meio ambiente passou a ser visto como um bem ecológico, não apenas com valor econômico, mas também com função ambiental, sendo, portanto, estabelecido um sistema de proteção ambiental, para que a poupança de recursos ambientais seja efetiva, preservando-se qualidade ambiental para as gerações futuras.

Quanto a essa cisão, R. G. Collingwood teceu severas críticas. Relatou que antes do século XIX consideravam a ciência natural com sua obra principal, mas também tratavam de Filosofia. Disse que no século XIX, de "mau gosto", propagou-se a separação entre os estudiosos da ciência natural e da Filosofia, com prejuízo para ambas as partes.[10] Comenta R. G. Collingwood que vegetais e animais possuem semelhança com a terra, com exceção da capacidade psíquica e intelectual. Com isso o autor demonstra que os princípios da vida são comuns, fazendo o homem parte da natureza.[11]

Hans Jonas, igualmente, criticou essa separação entre ciência e Filosofia. O fundamento central das críticas feitas por este Filósofo

[10] Antes do século XIX, os mais eminentes e prestigiosos cientistas filosofaram sempre sobre a sua ciência, tal como testemunham os seus escritos. E dado que consideravam a ciência natural como a sua obra principal, torna-se razoável admitir que esses testemunhos abrangiam o campo da sua filosofia. No século XIX propagou-se a moda de separar os estudiosos da ciência natural e dos filósofos em dois grandes grupos profissionais, cada qual pouco sabendo do trabalho do outro e alimentando ainda menos simpatia por ele. É uma moda de mau-gosto, que só tem prejudicado ambas as partes, já que nelas existe o mais vivo desejo de solucionar essa situação construindo uma ponte sobre o abismo de mal-entendidos a que deu origem. A ponte tem de começar a ser construída por ambas as partes; e eu, como membro da profissão de filósofo, tentarei fazer o melhor que posso filosofando sobre a experiência que tenho da ciência natural. R. G. COLLINGWOOD, Ciência e Natureza, p. 10.

[11] Que os vegetais e os animais são fisicamente semelhantes à terra é uma opinião nossa como outrora foi dos gregos; mas a noção de uma semelhança psíquica e intelectual, essa é que nos é estranha, constituindo uma dificuldade na interpretação das relíquias da ciência natural que encontramos na velha literatura grega. R. G. COLLINGWOOD, Ciência e Filosofia, p. 12.

está no entendimento de que ciência e Filosofia da Natureza tratam do mesmo objeto.[12] O Filósofo retoma a ideia de unidade entre ciência e Filosofia para fundamentar sua preocupação ética para com o meio ambiente, estabelecendo as bases da ética da responsabilidade para com a vida futura.

M. L. Pelizzoli, ao dissertar sobre "Correntes da Ética Ambiental" afirma que como (eco) ética pretende uma busca do sentido do ser humano em relação à vida como um todo, com o objetivo de recuperar a visão da vivência dos processos "naturais" da interação do homem com a natureza.[13] Sustenta o autor que a cisão entre ciência e Filosofia rompeu com a visão orgânica do mundo, pois "o mundo antigo e medieval tinha uma visão orgânica do mundo, com um modo correlativo de situar-se num Cosmos ordenado e determinado".[14]

Hegel, um dos críticos da cisão, propôs a reunificação entre ciência e Filosofia – um modelo especulativo no sentido unitário. Analisou a natureza como um todo. Sendo essa reunificação entre ciência e Filosofia um retorno à Filosofia da Natureza, que no Estado Socioambiental recebeu o acréscimo da Ética Ambiental como dever de cuidar para que a vida, em todas as suas formas, seja possível. De uma ética individual, comprometida com o indivíduo, passa-se para uma ética com uma visão coletiva, isto é, com o dever de cuidar do ambiente das presentes e das futuras gerações.

Hegel, na Introdução ao texto "Filosofia da Natureza" diz que esta ciência é tratada como uma ciência nova, mas é tão antiga quanto a natureza em geral e desta não se distingue, sendo mais antiga que a física, pois a física aristotélica é mais Filosofia da natureza do que pro-

---

[12] Esta separação trágica, eu se tornou cada vez mais aguda até o ponto dos elementos separados deixarem de ter qualquer coisa em comum, passou desde então a definir a ausência de ambos, precisamente através desta exclusão mútua. HANS JONAS, O Princípio da Vida. Fundamentos para uma biologia filosófica, Petrópolis. RJ: Vozes, p. 23-24.

[13] Não se quer aqui simplesmente uma moral para o ser humano diante da Natureza, fora da relações mais íntimas do sentido da vida, do ser-no-mundo que somos. Com (eco)ética pretendemos remeter à busca do sentido e plataformas primeiras que o ser humano elabora em sociedade em relação com a vida como um todo. É claro que visará a recuperação da visão e da vivência dos processos chamados "naturais", da nossa interação mais harmônica com a chamada Natureza. Mas isso implica que as questões mais fundamentais de nossa vida estão envolvidas aqui; e que o termo "ambiente" é revelador, quando traz à tona faces de nossa inserção no mundo que foram escamoteadas ou obscurecidas, pelo próprio desenvolvimento do Saber e da civilização. M. L. PELIZZOLI, Correntes da Ética Ambiental, Petrópolis: Vozes, 2003, p. 14.

[14] Ibid., p. 15.

priamente física.[15] Observa o autor que na ruptura entre ciência e Filosofia "constituiu-se a maior distância da física do que aquilo que agora entendemos como Filosofia da natureza". Afirmou que as duas não se distanciam tanto quanto se entende a primeira vista, pois a "física e a história natural chamam-se antes de tudo ciências empíricas".[16]

IV. Modelo hegeliano de Filosofia da Natureza

Para o estudo da Filosofia da Natureza de Hegel é necessário fazer-se uma análise das ciências propostas pelo Filósofo: Mecânica, Física e Física Orgânica, sendo, esta última, o objeto do presente estudo. O conceito orgânico de natureza é importante para o estabelecimento de um diálogo com o Estado Socioambiental. No conceito, tudo está interligado – a natureza é vista como um todo. Hegel recupera o conceito Aristotélico de totalidade – no sentido como os gregos elaboraram física, natureza e ética.

Hegel foi, na modernidade, um dos Filósofos mais importantes da Filosofia da Natureza. Ele não apontou para um imperativo ético para com o meio ambiente, como fez Hans Jonas – que estabeleceu um novo imperativo: "aja de tal modo a que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra".[17] Com este imperativo, tem-se um dos fundamentos filosóficos que embasam o dever de cuidar do equilíbrio ambiental, fundamental para a vida futura e para a preservação da qualidade do meio ambiente. Sustenta Hegel que o ser humano se conduz "ante a natureza como um ente imediato e exterior

---

[15] A filosofia da natureza inicialmente é tratada como uma ciência nova; o que é claro, em certo sentido, verdadeiro, mas noutro não. Já que ela é antiga, tão antiga quanto a consideração da natureza em geral (desta ela não se distingue), realmente até mais antiga que a física, como, digamos, a física aristotélica é muito mais filosofia da natureza do que [propriamente] física. Só aos tempos modernos cabe uma separação das duas, uma da outra. G. W. F. HEGEL, Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830). II – Filosofia da Natureza (Tradução de Pe. José Nogueira Machado), São Paulo: Edições Loyola, 1997.

[16] Esta metafísica, certamente, constituiu-se a maior distância da física do que aquilo que agora entendemos como filosofia da natureza. Antes de tudo, a respeito dessa diferença entre física e filosofia da natureza, como também sobre sua determinação inter-relativa, é preciso notar que as duas não se distanciam tanto entre si quanto se julga a primeira vista. A física e a história natural chamam-se antes de tudo ciências empíricas e fazem-se passar por se dedicarem totalmente à observação e experimentação e, desta maneira, serem opostas á filosofia da natureza, ao conhecimento da natureza pelo pensamento. Ibid., p. 13.

[17] HANS JONAS, O princípio responsabilidade (Tradução do original alemão por Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez), Rio de Janeiro, RJ: Contraponto: PUC-Rio, 2006, p. 47.

a ele próprio, como um indivíduo imediatamente exterior e, assim, sensível, o qual, porém, também com direito, se toma como fim [destinação] para os objetos da natureza".[18] Diz o autor que o homem luta contra a natureza com as próprias forças da natureza, mas é incapaz de se apoderar da própria natureza ou de amestrá-la.[19]

Com estas afirmações é possível presumir que para Hegel é impossível dominar "as leis da natureza" que hoje integram o conceito de meio ambiente. Nestes estudos, Hegel apresentou os grandes princípios da Filosofia da Natureza, quais sejam: a matéria, a substância, a força, o movimento, a vida e o organismo. Tomando como exemplo a vida, o Filósofo sustentou que esta está, inclusive, no inorgânico e, na natureza, ela é um sistema com uma teleologia imanente.[20]

Hegel, no seu texto "Introdução à História da Filosofia", reconhece que a Filosofia evolui acompanhando a evolução da humanidade, contudo não devemos desprezar os Filósofos do passado, pois o conhecimento não é excludente, mas sim um somatório de informações. Neste sentido, de acordo com o autor, se deve ter em conta a avaliação de uma Filosofia mais antiga e dela utilizar-se o que se buscar para a finalidade pretendida, sem, no entanto, pretender-se a atualidade da Filosofia antiga, nem considerá-la como válida, pois as gerações se sucedem, assim como o conhecimento.[21]

---

[18] Praticamente porta-se o homem ante a natureza como um ente imediato e exterior a ele próprio, como um indivíduo imediatamente exterior e, assim, sensível, o qual, porém, também com direito, se toma como fim [destinação] para os objetos da natureza. G. W. F. HEGEL, Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830). II – Filosofia da Natureza (Tradução de Pe. José Nogueira Machado), São Paulo: Edições Loyola, 1997, p. 15.

[19] Sejam quais forem as forças que a Natureza desenvolva e desencadeie contra o homem, frio, animais ferozes, água, fogo – ele conhece meios contra elas, e – mais! Retira esses meios da natureza, utiliza-os contra eles mesmo; a astúcia de sua razão faculta ao homem jogar contra potências naturais outras coisas da natureza, entrega estas àquelas para serem aniquiladas e assim se protege e conserva. Entretanto da própria natureza, do seu universo, não pode ele apoderar-se por este meio, nem amestrá-la para seus fins. Ibid., p. 16.

[20] Alguns dos principais conceitos pensados pela filosofia da natureza encontram-se também nas teorias científicas, como 'matéria', 'substância', 'força', 'movimento', 'vida', e 'organismo', Filosofia da Natureza, p. 8.

[21] Eis o que se deve ter em conta na avaliação de uma filosofia mais antiga para saber o que nela se deve procurar, a fim de, por exemplo, não pretender-se encontrar na filosofia platônica tudo o que nossa época busca. Não podemos satisfazer-nos inteiramente numa filosofia mais antiga, por mais excelente que seja. Também não se pode supor e propor uma filosofia mais antiga como agora válida. Pertencemos a um espírito mais rico, que condensa e tem concretamente em si a riqueza de todas as filosofias precedentes. Esse princípio mais profundo vive em nós, sem ser consciente de si mesmo. G. W. F. HEGEL, Introdução à História da Filosofia (Tradução de Heloisa da Graça Burati), São Paulo: Rideel: 2005, p. 111.

Hegel não trata de uma ética, não diz como o homem deve se portar, mas nos fornece uma visão primeira de um todo orgânico: o vínculo homem-natureza, uma harmonia. A visão hegeliana é mais consistente, justamente por tratar da relação direta que existe entre a natureza e os seres vivos, como um sistema que interage. A harmonia em Hegel é, portanto, uma visão orgânica, pois a natureza é a unidade, é o Universo inteiro.

No período pós-Hegel, acrescenta-se, na Filosofia da Natureza, o equilíbrio ambiental como direito e dever fundamental, sendo que a Terra não está estática e deve o homem manter com ela uma harmonia que suporte uma vida saudável. Para Liz Beatriz Sass,_uma nova ideia de natureza, ou seja, de ambiente natural, introduzida pelo pensamento contemporâneo deve, além do pensamento social e político, acrescentar o pensamento ético ao dever de cuidar do ecossistema, retornando, pois, aos gregos.[22]

Para Liz Beatriz Sass, ao tratar do Direito e da Natureza, é possível a restauração do vínculo homem-natureza, mas desde que se faça um retorno ao conhecimento da noção de *physis* na Grécia Antiga, com um naturalismo científico o qual reunia ética e física. Sustenta a autora, que é necessário o estudo da modernidade para que se compreenda o modo como ocorreu a ruptura entre a física e a ética, entre a natureza e o humanismo.[23] Do mesmo modo, a autora disserta que, na modernidade, a razão implica em uma nova definição de utilitarismo para, por meio das ciências, buscarem-se novos usos na exploração do meio ambiente, antes reduzido a simples objeto. Assim, novos princípios científicos universais explicam o mundo e induzem o homem a uma nova postura em sua relação com o ambiente.[24]

---

[22] Assim, a nova ideia de natureza introduzida pelo pensamento da modernidade deve submeter o pensamento social e político, bem como o pensamento ético, aos princípios epistemológicos e as regras metodológicas das novas ciências da natureza. LIZ BEATRIZ SASS, Direito e Natureza (Re) Construindo Vínculos a parir de uma Ecocidania, Curitiba: Juruá, 2008, p. 77.

[23] A possibilidade de restauração do vínculo homem-natureza importa, num primeiro momento, no conhecimento da noção de *physis* na Grécia Antiga, a qual inaugura um naturalismo científico onde a ética e a física estão imbricadas. Num segundo momento, é necessário estudar a modernidade para compreender como ocorre a ruptura dessa visão sobre a natureza, cujo ápice se dá com a divisão entre a física e a ética, entre a natureza e o humanismo. Ibid., p. 22.

[24] O domínio da razão no pensamento da modernidade implica redefinir o utilitarismo que, através da ciência busca novas utilidades na exploração da natureza reduzidas a simples objeto. O ideal desse novo pensamento centraliza-se no estabelecimento de um sistema a partir do qual se possa deduzir cada coisa sobre o mundo. Nesse contexto surgem princípios científicos universais que pretendem explicar o mundo de maneira objetiva e racional e que dimensionam uma nova postura

A natureza, à disposição do homem, sofreu um processo de patrimonialização, tendo se tornado unicamente um objeto do direito de propriedade, e, como um bem econômico, passou a ser um mero elemento a partir de construções de conceitos jurídicos ao longo dos séculos. Por isso, a crítica de Liz Beatriz Sass, ao afirmar que, na relação sujeito-objeto, este não é visto como o Outro, podendo ser passível de satisfação dos desejos do seu titular. Com isso, o ser humano, sem o menor cuidado, apropriou-se dos animais não humanos e da própria natureza como se não fossem também detentores de vida.[25]

Para Liz Beatriz Sass, o pensamento da sociedade contemporânea, parte do mito da inesgotabilidade dos recursos ambientais, sustentando o seu caráter de bens ilimitados. Destaca a autora que o homem porta-se como senhor e proprietário da natureza, usando-a em benefício exclusivo, forte na racionalidade estabelecida entre homem e natureza – esta, passível de apropriação e de uso absoluto e descuidado. Ou seja, a natureza reduzida ao *status* de coisa, com o único propósito de atender ao ser humano, como se este fosse um ser autônomo.[26]

Assim, a grande questão que foi determinante para a conscientização do dever de cuidar da qualidade ambiental e para o retorno à Filosofia da Natureza está atrelada à constatação de que a natureza é composta por bens que se esgotam e se contaminam ou, pelo uso de forma insustentável, de modo que, possivelmente, não permitirão a vida futura. O dever de cuidar do ambiente, fundamentado em uma ética prática, define-se como Ética Ambiental, a qual fundamenta a obriga-

do homem frente ao entorno, o qual passa a se constituir num objeto que pode e deve ser dominado pelo trabalho humano. Ibid., p. 49.

[25] A perspectiva que sustenta a relação sujeito-objeto centra-se na morte do objeto, que, pela simples condição do objeto, não pode se dar como o outro, mas como simples objeto possível de manipulação humana para satisfação de seus desejos. A crescente patrimonialização dos elementos naturais, legitimada pelo discurso jurídico, parece culminar, hodiernamente, na apropriação da vida. Ibid., p. 95.

[26] A modernidade parte do mito da sobreabundância da natureza, do caráter ilimitado dos recursos naturais. Assim, o ser humano concebe-se como o dono absoluto desses recursos na aventura de dominar a natureza visando colocá-la em ordem para o benefício exclusivo da vida humana. Nesse contexto a racionalidade vigente durante a modernidade corrobora o estabelecimento de um vínculo homem-natureza fundamentado sobre o sentimento de *pertença* (grifado no original), no qual o homem aparece como o titular, e a natureza, como o objeto passível de ser dominado, usado, fragmentado e gozada, mesmo que de maneira predatória. Por conseguinte, juridicamente a natureza é tratada como simples meio de provimento do bem-estar do homem podendo ser apropriada e manipulada, no intuito de preservar o gênero humano. O homem, por seu turno, surge como uma entidade autônoma, dotada de valor próprio, cuja personalidade é reconhecida no jurídico. Ibid., p. 91.

ção jurídica de poupar recursos ambientais para as gerações do futuro, caracterizando-se como uma razão instrumental na modernidade – uma proposta de razão ecológica, na qual todos os seres vivos mantenham uma harmonia entre si, em um ambiente ecologicamente equilibrado. Contaminado pelo dever ético e jurídico de conservar o meio ambiente ecologicamente equilibrado, para que a vida futura seja possível, o imperativo categórico é o de não romper com o equilíbrio das leis da natureza, o que sugere um debate integrador entre Filosofia da Natureza, Ética Ambiental e Direito Ambiental, como um todo.

A Ética Ambiental, a mais altruísta das éticas, leva em consideração todos os outros organismos vivos, sem negar a possibilidade de mudança nos graus de importância e do valor entre tais organismos. Ela possibilita, inclusive, a elaboração de uma hierarquia entre eles, na qual se poderá atribuir maior valor à dignidade da pessoa humana – isto é, considerar-se-á o homem como o valor, o mais importante neste sistema. Entretanto, não se pode esquecer que há também a responsabilidade de respeitar as vitalidades da fauna e da flora à nossa volta, visto que uma ética plena inclui todo organismo vivo. Têm os humanos deveres em relação a elas? É, portanto, ética a questão a ser respondida pelos Filósofos da natureza.

V. Estado Socioambiental

A justificativa de um Estado Socioambiental, sob uma perspectiva ambiental, na esfera jusfilosófica, significa pressupor um novo sentido de vida em sociedade, bem como uma nova forma de o Direito relacionar-se com a Filosofia da Natureza. No Estado Socioambiental, no qual dialogam a Filosofia da Natureza, a Ética Ambiental e o Direito, devem estar incorporados princípios, tais como o da defesa ambiental e o da solidariedade para com as gerações futuras. Além desses princípios, a valoração jusfilosófica do meio ambiente ecologicamente equilibrado incorporado à legislação é que servirá de parâmetro para a aferição da justiça ou da injustiça das normas jurídicas, conforme se infere das lições de José Joaquim Gomes Canotilho.[27]

[27] O Estado de direito aproximar-se-á de um Estado de justiça se incorporar princípios e valores materiais que permitam aferir do carácter justo ou injusto das leis, da natureza justa ou injusta das instituições e do valor ou desvalor de certos comportamentos. JOSÉ JOAQUIM GOMES DE CANOTILHO, Estado de Direito, Lisboa: Gradiva Publicações, 1999, p. 41.

Por isso, uma proposta de um Estado Socioambiental atualizado sob o ponto de vista de uma ética ambiental. O retorno de um Estado no qual natureza e ética ambiental andem juntas. A Ética Ambiental, ou seja, a matriz jusfilosófica do compromisso com o uso sustentável dos recursos naturais visa estabelecer normas de conduta para com a natureza, para possibilitar a sobrevivência da humanidade em um ambiente saudável. Pois, não se deve esquecer que a ameaça ao equilíbrio ambiental é também uma questão ética. Neste mesmo sentido sustenta José Renato Nalini.[28]

Conforme expõe Olírio Plínio Colombo, a Ética Ambiental é um tema moral e tem como uma de suas preocupações o comportamento humano em relação à natureza, neste momento histórico em que armas podem destruir nosso planeta e a poluição ameaça a sobrevivência da vida.[29] Por isso, o embasamento do dever para com o meio ambiente é ético e este tem um sentido jurídico em um Estado Socioambiental com seus contornos definidos a partir da Constituição. *In casu,* a Constituição Federal brasileira de 1988, uma Constituição ambiental tem como foco a defesa da vida em todas as suas formas, alargando o conceito de antropocentrismo, com a inclusão da natureza – fauna e flora protegidas por si mesmas e com função ambiental e não meramente econômica, reforçando a visão orgânica de natureza.

Os contornos que circunscrevem o Estado de Direito Ambiental e demarcam suas dimensões são de extrema importância. Para se formatar tal Estado, além da necessidade de ser um Estado de Direito, há de ser também democrático e social, elementos inseparáveis e indispensáveis. O Estado Socioambiental exige uma constante atualização legislativa e um corpo de lei adequado à harmonização da defesa ambiental com a economia ambiental; carece da incorporação de valores ambientais – o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado e à sadia qualidade de vida – e a institucionalização dos deveres para com a natureza.[30]

[28] A ameaça ao ambiente é questão eminentemente ética. Depende de uma alteração de conduta. JOSÉ RENATO NALINI, Ética Ambiental, Campinas: Millennium, 2001, p. XXII.

[29] A ética não se preocupa somente com os comportamentos bons ou maus em relação a Deus. Pergunta-se pelo bom relacionamento entre os seres humanos e, ultimamente, atém-se muito ao comportamento humano em relação à natureza. Vivemos um momento histórico sério no qual possuímos armas que podem destruir nosso planeta; jogamos dejetos atômicos em lugares que poderão complicar a vida futura; destruímos florestas inteiras, necessárias para a sobrevivência da humanidade; acabamos com várias espécies de animais; poluímos o mar. OLÍRIO PLÍNIO COLOMBO, Pistas para Filosofar. Questões de Ética, p, 105.

[30] ORCI PAULINO BRETANHA TEIXEIRA, Estado de Direito Ambiental, In: PAULO ABRÃO (org.),

Com essa nova visão de Estado, definido como Democrático de Direito, base do Estado Socioambiental, caminho de um Estado comprometido com uma vida digna e saudável, também o exercício da democracia é fundamental, pois assegura a todos, presentes e futuras gerações, a poupança de recursos naturais; quer dizer ainda que esse novel Estado deve ser analisado sob o ponto de vista democrático – considerado, nessas últimas décadas, denominador comum de todas as questões relevantes, conforme sustenta Norberto Bobbio.[31]

O Estado Socioambiental, fundado em princípios constitucionais, na ética ambiental e nos conceitos de Filosofia da Natureza, tem deveres para com a vida em todas as suas formas, com a pessoa humana e especialmente para que a vida futura seja possível em um ambiente ecologicamente equilibrado.

VI. Conclusão

A Filosofia da Natureza apresenta-se como um dos fundamentos filosóficos do Estado Socioambiental que trata a natureza como finita e o meio ambiente ecologicamente equilibrado como um patrimônio que é atribuído ao homem como direito a uso, mas não com exclusividade, pois pertence a toda a humanidade. Este ramo da Filosofia considera o ser humano como integrante do ecossistema e não mais como senhor absoluto da natureza. Reconhece que a humanidade é a titular do patrimônio ambiental, vedando que a geração presente tenha o uso exclusivo dos bens ambientais, essenciais ao equilíbrio do ecossistema e para a possibilidade de vida futura.

Nesse contexto, a partir da Filosofia da Natureza, fundamentada especialmente em Hegel, percebe-se que a grande questão determinante para a conscientização do dever de cuidar da qualidade ambiental é o retorno à unidade entre ciência e Filosofia. Ela está atrelada à constatação de que a natureza é composta por bens que se esgotam e se contaminam, ou pelo uso de forma insustentável, de modo que, possivelmente, não permitirão a vida futura.

Estas conclusões levam em consideração o modelo hegeliano de Filosofia da Natureza. Para o Filósofo, é preciso retornar aos gre-

---

Diálogos em Direito Público, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009, p. 206.

[31] NORBERTO BOBBIO, O Futuro da Democracia (Tradução de Marco Aurélio Nogueira), 9ª ed., São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 9.

gos que não cindiam natureza e Filosofia. Nessa proposta hegeliano acrescenta-se o dever de cuidar do meio ambiente ecologicamente equilibrado – um novo imperativo comprometido com a possibilidade de vida futura.

A filosofia da arte como exposição do esforço do espírito em sobrepujar a natureza

Doutorando Antonio Vieira da Silva Filho
(USP/FAPESP, São Paulo)
antoniovieira@usp.br

Resumo: O presente trabalho pretende mostrar como a filosofia da arte de Hegel é uma complexa introdução à dissolução da forma arte. Para tanto, demonstro o esforço do autor da *Estética* em mostrar a incompatibilidade que há entre o espírito e a natureza. O espírito aparece para Hegel como o portador da liberdade e do que há de imorredouro na experiência humana, enquanto a natureza, o sensível, se mostra, ao contrário, como aquilo que perece, o não-livre. O conceito de arte elaborado por Hegel é definido como a perfeita unidade imediata entre espírito e natureza. Esta perfeita unidade Hegel encontra na experiência social grega. O motivo da arte grega se mostrar como a mais bela da humanidade se encontra na experiência social grega, na qual a relação espírito/natureza se apresenta em unidade imediata. A experiência social grega foi superada por experiências mais ricas e mais desenvolvidas, bem como a arte clássica, fruto da experiência grega, também foi superada, no interior do sistema das artes, pela arte romântica e pela religião e filosofia, na economia do sistema filosófico hegeliano. No centro da causa desta superação se encontra a ojeriza que o espírito hegeliano tem da natureza. A experiência artística bela, portanto, estava fadada a morrer com os gregos, pois somente naquela fase de desenvolvimento da experiência social grega o espírito se permitiu tamanha promiscuidade com a natureza. Doravante, na experiência artística, que impreterivelmente necessita do sensível para se configurar, a natureza é totalmente perpassada pelo espírito: na cor, na sonoridade musical e na linguagem poética.

Palavras-chave: Hegel, Arte, Espírito, Sensível, Estética, Natureza

Abstract: *This work intends to show how the Hegel's philosophy of art is a complex introduction to the dissolution of the art form. For that purpose, I show the effort of the author of Estética to present the incompatibility between the spirit and nature. The spirit is, for Hegel, the carrier of liberty and of what's immortal in human experience, while nature, the sensitive, is the opposite, what ends, the non-free. The concept of art elaborated by Hegel is defined as the perfect immediate unity between the spirit and nature. Hegel finds this perfect unity in the Greek social experience. The reason for the Greek art to be the most beautiful in the world is in the Greek social experience, in which the relationship between the*

spirit and nature finds itself in immediate unity. The Greek social experience was overcome by richer and more developed experiences; as classic arts, romantic arts, and, economically, in the Hegelian philosophical system, was overcome by religion and philosophy. The central cause for this overcoming is the despise the Hegelian spirits feels towards nature. The beautiful artistic experience, therefore, was doomed to die with the Greek, because it was only in that phase of the development of the Greek social experience that the spirit allowed itself to act so promiscuously towards the nature. From now on, in the artistic experience, which undoubtedly needs the sensitive to configure itself, the nature is completely shown through the spirit: in its color, in the musical sonority and in the poetical language.

Keywords: *Hegel, Art, Spirit, Sensitive, Aesthetics, Nature*

Introdução

No decorrer da exposição filosófica da arte de Hegel é possível perceber o esforço grandioso deste filósofo em dar conta das determinações concretas da arte, realizadas nas diversas obras, bem como o esforço de pensar uma unidade dessas múltiplas e variegadas obras de arte no conceito de belo artístico. Percebemos a erudição, o conhecimento de Hegel em relação as grandes obras artísticas singulares (*Einzeln*) da humanidade. É com singular desenvoltura que Hegel discute sobre Antígona, disserta sobre a sua admiração às obras de seus contemporâneos Goethe e Schiller, assim como, em alguns momentos, igualmente polemiza com algumas obras de juventude destes autores e, sempre que tem oportunidade, "dá uma sova" na concepção romântica dos Schlegel e companhia.[1] A música de Mozart, as esculturas de Fídias e Policleto, assim como as pinturas holandesas, italianas e alemãs de sua época e de épocas anteriores não deixa-

[1] Todas as citações de Hegel são cotejadas com o original alemão em: Werke in zwanzig Bäden, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986. No que concerne à crítica hegeliana ao primeiro romantismo, cf. G. W. F. HEGEL, Cursos de estética I (Tradução de Marco Aurélio Werle), 2ª ed., São Paulo: EDUSP, 2001 [no que segue: Estética I], pp. 80 ss; Idem, Vorlesungen über die Ästhetik, werke 13 [no que se segue: VuAe, w. 13), pp. 92 ss. Cf. tb. G. W. F. HEGEL, Lecciones sobre la Historia de la Filosofia II (Tradução de Wenceslao Roces), 6ª ed., México: Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 54-5; Vorlesungen die Geschichte der Philosophie, werke 18 [VGPh, w. 18], p. 459. Para não dizer que Hegel não fala bem dos irmãos Schlegel, na *Estética* ele reconhece o mérito deles – mesmo que seja para logo em seguida mais uma vez retornar à crítica – no resgate de obras de arte poética antigas, como a canção dos Nibelungos, bem como da pintura holandesa mais tardia e reconhece, ainda, o esforço em conhecer e ensinar "coisas menos conhecidas, como a poesia e mitologia indianas [...]". Estética I, p. 81; AuAe, w. 13, p. 93.

ram de passar pela apreciação meticulosa de Hegel. Em sua filosofia da arte, Hegel "se apresenta", segundo Bloch, "com a mais concreta e plástica experiência artística, é quase um pintor, um escultor, um autor dramático que falara como tal, entre seus iguais, inteiramente dentro do mundo da arte, vivendo plenamente nele".[2] Não obstante a erudição e o brilho intelectual com que Hegel nos presenteia na discussão versicolor das obras de arte singulares, trata-se, para ele, de celebrar a experiência artística a partir da visão científica (*Wissenschaft*), sinonímia de visão filosófica, ou se preferir, trata-se de pensar a arte como objeto da estética. Este termo, para Hegel, é sinônimo de filosofia da arte. O termo estética, habitualmente, é mencionado para se referir à arte na sua exterioridade, assim como também é sinônimo da própria palavra arte, por isso ouvimos indagações do tipo "a estética desse quadro" ou que fulano tem uma "visão estética do mundo" ou ainda, para falar da própria filosofia da arte de Hegel, e assim por diante, que "o princípio estético", no lugar de artístico, "determina a experiência do povo grego". Porém, em Hegel, a palavra estética significa "filosofia da arte" ou "filosofia da bela arte", cuja concepção de arte parte do conceito dela, da Ideia de belo, e só posteriormente expõe a divisão e o plano total dessa ciência, chamada estética, como desenvolvimento do próprio conceito.

O conceito de belo artístico, para Hegel, é definido pela unidade imediata entre o espiritual e a natureza ou entre o que há de universalmente humano e o sensível. A arte expressa uma visão na qual o homem e o seu mundo são intuídos e representados de maneira absoluta e universal. Absoluto e universal, na linguagem hegeliana, podem ser compreendidos como aquilo que é imorredouro e permanente no homem, o que ele constrói no processo histórico-social e é válido como forma universal de apreensão e expressão da liberdade, entendida como "determinação suprema do espírito".[3] É dessa maneira que as várias experiências artísticas, no decorrer do desenvolvimento histórico, aparecem, para Hegel, como a tentativa do homem de apresentar universalmente a sua humanidade. Vamos tentar entender isso melhor: as obras de arte realizadas pela humanidade apreendem e apresentam de forma universal a liberdade do ho-

[2] ERNST BLOCH, Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel (Tradução de Wenceslau Roces), Cidade do México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 261.

[3] Estética I, p. 112; VuAe, w. 13, p. 134.

mem, isto é, expõe a universalidade ética nas figuras das tragédias, o corpo idealizado (espiritualizado) do homem nas esculturas gregas, o germe da concepção da imortalidade da alma nas pirâmides egípcias, assim como, na arte romântica, apresentam o império da subjetividade nas múltiplas experiências artísticas totalmente perpassadas pelo interior do homem.

Beleza e liberdade não caminham de mãos dadas

A hipótese deste texto, para tanto evoco a companhia de Gerd Bornheim, é que as *Lições sobre estética* de Hegel é uma extensa introdução à dissolução da experiência artística, como forma de apreensão e exposição absoluta da realidade, fundamentalmente, porque nesta experiência com o absoluto o espiritual e universal humanos permanecem em unidade com o sensível.[4] A arte aparece, para Hegel, apenas como o primeiro momento do homem na tentativa de autoconhecimento racional de si. Na *Enciclopédia das ciências filosóficas*, na *Ciência da Lógica*, já no § 2, Hegel diferencia o conteúdo das três formas de consciência do absoluto, isto é, ele expressa que a primeira forma na qual o "conteúdo humano da consciência aparece" não é enquanto pensamento (*Denken*), "mas como sentimento (*Gefühl*), intuição (*Anschauung*), representação (*Vorstellung*)".[5] É importante notar que cada forma do absoluto está unida ao conteúdo histórico social do qual ela é a expressão verdadeira. Desse modo, para Hegel, a forma de apreensão intuitiva, própria da arte, é a expressão verdadeira de uma época histórica na qual o homem apreendia e apresentava as relações humanas e o mundo que o rodeava de forma artística, intuitiva. Exemplos históricos, nos quais dominava a forma de expressão e

[4] Cf. GERD BORNHEIM, O que está vivo e o que está morto na Estética de Hegel, in: ADAUTO NOVAES (org.), Arte e Pensamento, São Paulo: Companhia das Letras, 1994. Diz-nos o comentador brasileiro que "[...] aliás, toda a *Estética* pode ser vista como uma introdução à dissolução da arte". Ibid., p. 131.

[5] G. W. F. HEGEL, Enciclopédia das Ciências Filosóficas I. A Ciência da Lógica (Tradução de Paulo Meneses), São Paulo: Edições Loyola, 1995 [no que segue: Pequena lógica], § 2; Idem, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, werke 8 [Enz, w. 8], p. 42. As esferas do absoluto – arte, religião e filosofia – pertencem, respectivamente, à intuição, a representação e ao pensamento. Claro que esse esquema hegeliano não é tão unilateral assim, mas, ao contrário, concebe de maneira dialética o pertencimento dessas esferas do absoluto às formas de sua apreensão. A arte moderna, por exemplo, está alicerçada mais na *representação* do artista do que a religião da beleza grega, que por seu turno pertence à forma *intuitiva* de apreensão de seu mundo.

apreensão artística, encontramos entre os orientais e, especialmente, entre os gregos. "A forma oriental da consciência é", diz-nos Hegel, "no todo, mais poética do que a ocidental, excluindo-se a Grécia".[6]

A época áurea da arte foi apenas um lampejo, se comparado à imensa experiência histórica da humanidade, e isso porque a própria experiência social artística grega, na qual o conceito de arte se determina efetivamente (no sentido da *Wirklichkeit*), foi de curta duração. Falo de lampejo porque a efetividade da arte em sua plena vivacidade pertenceu apenas à pólis ateniense, ou seja, está compreendida entre um período de não mais de cem anos. A arte anterior à experiência da pólis grega é considerada por Hegel como pré-arte (*Vorkunst*) e toda arte ulterior pertence ao longo processo de dissolução da arte enquanto, repito, apreensão verdadeira e absoluta da liberdade do homem.

O solo e a relação social, próprios à realização e configuração artísticas, estão dados na época heróica, isto é, na época na qual não existia Estado, tampouco leis universalmente válidas para todos os indivíduos. O que predominava, ao contrário, era a autonomia (*Selbständigkeit*) alicerçada no ânimo individual do herói. Vejamos o que Hegel assevera sobre a época heróica, no que concerne ao caráter imediato da liberdade do herói:

> "[...] para o interesse artístico bem como para a produção de obras de arte exige-se antes, em termos gerais, uma vitalidade, na qual a universalidade não está presente como norma (*Gesetz*) e máxima; pelo contrário, age em uníssono com o ânimo e o sentimento".[7]

Lembremos, por exemplo, da decisão de Aquiles em se afastar do combate contra os troianos, ou, ainda, na tragédia grega, fruto da pólis ateniense, na decisão de Antígona em enterrar o irmão.[8] É fundamental salientar que, para Hegel, tal autonomia individual é um princípio subordinado e inferior à liberdade do indivíduo no interior de um Estado

---

[6] G. W. F. HEGEL, Cursos de estética IV (Tradução de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle), São Paulo: EDUSP, 2004, pp. 28-9; AuAe, w. 15, p. 246.

[7] Estética I, p. 35; AuAe, w. 13, p. 25.

[8] O modelo de estado universal do mundo heróico é fornecido pela configuração épica de Homero, todavia, a relação social trágica pode ser fornecida como exemplo, na medida em que esta é, para Hegel, uma transfiguração, para o âmbito do Estado, da autonomia individual da Grécia arcaica. Cf. ANTONIO VIEIRA DA S. FILHO, Poesia e Prosa. Arte e filosofia na Estética de Hegel, Campinas, SP: Pontes Editores, 2008, pp. 60 ss.

constituído. A liberdade da época heróica, portanto, é inferior à liberdade que se encontra sob a tutela de leis instituídas no interior do Estado. Nesse sentido, para Hegel, beleza e liberdade não caminham de mãos dadas. É importante que fique claro que a efetividade (*Wirklichkeit*) da arte é própria do povo ateniense, no qual a liberdade do homem já se encontra sob a tutela do Estado. Há liberdade instaurada sob a forma estatal, contudo a liberdade grega ainda está fundada na unidade imediata entre o Estado e o indivíduo, entre natureza e espírito e por isso aparece, para Hegel, como uma liberdade subordinada. Schiller já expressara a idéia de incongruência entre beleza e liberdade anunciada aqui sob a perspectiva hegeliana. A concepção de Schiller, no entanto, difere da de Hegel, na medida em que o primeiro concebe – talvez ainda com um ar nostálgico –, para a época heróica, uma liberdade, enquanto Hegel pensa apenas em termos de autonomia individual (*individuell Selbständigkeit*). Não obstante a diferença de concepção, tanto um como o outro concorda na dissonância entre beleza e liberdade. Schiller elabora, nas cartas *Sobre a educação estética do homem*, da seguinte maneira a discordância entre arte e liberdade:

> Quando a idade áurea das artes surgiu, sob Péricles e Alexandre, e o domínio do gosto se generalizou, já não encontramos a força e a liberdade da Grécia. [...] O nosso olhar, onde quer que perscrute o mundo passado, verá sempre que gosto e liberdade se evitam e que a beleza funda seu domínio somente no crepúsculo das virtudes heróicas.[9]

A assertiva schilleriana está conforme a compreensão de Hegel no que toca à desarmonia entre arte e liberdade, na medida em que, para o autor da *Estética*, a beleza está fundada ainda no caráter imediato da liberdade, imediatez que denuncia justamente o grau de unidade entre espírito e natureza sensível. Para melhor mostrar o caráter dissonante, não harmônico, que há entre o espírito e o sensível no sistema de Hegel basta nos debruçarmos mais uma vez sobre a *Enciclopédia*, percorrermos a *Filosofia da história* ou, ainda, revisitarmos a própria *Estética*. Para explicar a superioridade da posição do pensamento frente ao sensível e a representação, na *Enciclopédia*,

---

[9] F. SCHILLER, A Educação estética do homem (Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki), São Paulo: Iluminuras, 1990, p. 59.

Hegel declara que para o sensível a "determinação é a singularidade [...] o sensível é um ser *fora-de-um-outro*, cujas formas abstratas mais precisas são: o ser-*ao-lado-de-um-outro* e o *ser-ao-lado* e *depois-de-um-outro*".[10] Tal como ocorre com o processo na natureza que, igualmente, é um ao lado do outro e uma depois do outro sem acréscimo qualitativo na mudança de uma esfera a outra: da semente vem a planta e depois os frutos e novamente a semente e assim sucessivamente. Seguindo o mesmo caminho, ao diferenciar o espírito da matéria, na *Filosofia da história*, Hegel manifesta a característica de heteronomia, de não liberdade da matéria. A lei que atua nela vem de fora, a lei da gravidade que é exterior à matéria e atrai impreterivelmente todos os corpos para o centro da terra. O espírito, ao contrário, dá a si suas próprias leis, isto é, se determina a si mesmo e o mundo humano que o cerca.[11]

Hegel parece sempre olhar com desdém para o sensível, mas não podemos deixar de fazer justiça ao pensador alemão e, igualmente, reconhecer que ele é um dos filósofos da história da filosofia que mais levou a sério o sensível, a natureza, a história, o negativo. Desse modo, Hegel concebe o conteúdo do pensamento como "produzido – e produzindo-se – no âmbito do espírito vivo, e constituído em mundo, (mundo) interior e exterior da consciência".[12] Sabemos, todavia, que este momento dialético do pensamento que, no longo processo de autoconhecimento desenvolve-se e se autodetermina no mundo e nas suas entranhas sensíveis e materiais, é apenas um momento a ser superado, o momento do negativo. No reino da aparição artística, no qual a promiscuidade com o sensível é necessária, o sensível está "destinado a desaparecer pelo processo de superação dialética".[13] O índice de desenvolvimento da liberdade do espírito é

---

[10] Pequena lógica, § 20.

[11] Cf. G. W. F. HEGEL, Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal (Tradução de José Gaos), 4ª ed., Madrid: Alianza Editorial, 1989 [no que segue: FH], pp. 62-3; Idem, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, werke. 12 [VPhWg, w. 12], pp. 30-1. Utilizo a tradução espanhola das *Lições sobre filosofia da história* que são acrescidas de notas de alunos feitas a partir da edição de G. Lasson. Para tanto, há certas passagens desta edição, por se tratar de uma tradução baseada numa edição ampliada com anotações de alunos, que não se encontram na edição das obras completas, baseada na edição de Karl Hegel. Por isso há certas referências e citações dessas *Lições* que não se encontram na edição original das obras completas da Suhrkamp. Quando isso ocorre, a referência é apenas a tradução espanhola.

[12] Pequena lógica, § 6; Enz, w. 8, p. 47.

[13] BORNHEIM, op. cit., p. 127. No que se refere à superação e suspensão do negativo na filoso-

aferido pela relação contraditória e necessária no decorrer da história entre este e a natureza, o sensível. Assim, quanto mais o homem se refere à natureza ou está em unidade com ela, na determinação das relações sociais, menos o homem e seu mundo são livres. Na Grécia, por exemplo, a natureza tem ainda um lugar privilegiado, o que aparece como índice de liberdade limitada daquele povo. A experiência social grega, bem como a sua verdadeira forma de expressão, aparece como um momento superado porque o absoluto, a liberdade do homem está em unidade com a natureza e o sensível.

Não há um só momento na *Estética* que Hegel, ao falar da forma de arte como apreensão e exposição do absoluto, não remeta à sua insuficiência quando comparada com as formas religiosa e filosófica. A arte aparece como a primeira forma de tentativa do homem de compreender a si e seu mundo, mas a heterogeneidade da forma arte com a matéria sensível denuncia o caráter insuficiente dessa compreensão. “A inferioridade se estabelece por uma única razão”, segundo Bornheim, “o modo deficiente de a arte se relacionar com o ideal, em razão de sua ligação ao elemento sensível”.[14] A experiência histórica da arte, para Hegel, é a tentativa do espírito em se desvencilhar do elemento sensível. A relação forma e matéria determina o grau de desenvolvimento do espírito na apreensão e exposição da sua liberdade, na medida em que a progressiva liberação do espírito, no interior da experiência artística, em relação a natureza sensível anuncia a própria progressão da liberdade do homem no decorrer do processo histórico. É desse modo que, na experiência artística, o processo de libertação do homem na sua relação contraditória com a natureza sensível vai desde o simbolismo arquitetônico até a arte poética moderna.

Hegel reserva para cada época histórica um conceito artístico mais amplo, o qual determina de modo particular, através da relação do homem com a matéria sensível e a natureza, o grau de consciência.

---

fia especulativa hegeliana, faço questão de citar uma das mais lindas páginas produzidas pelo idealismo alemão. Diz-nos Hegel, na *Estética* que “somente pela superação de tal negação em si mesma, a vida se torna, por conseguinte afirmativa. Passar por esse processo de contraposição, de contradição e de solução da contradição é o privilégio superior das naturezas vivas; o que por si é e permanece apenas afirmativo, é e permanece sem vida. A vida caminha para a negação e para a dor que acompanha a negação e é somente afirmativa por si mesma por meio da eliminação da contraposição e da contradição. Se, todavia, ela permanece estacionada na mera contradição, sem solucioná-la, então sucumbe na contradição”. Estética I, p. 112; AuAe, w. 13, p. 134.

[14] BORNHEIM, op. cit., p. 130.

A mescla ainda indistinta da natureza em relação ao espírito, isto é, a natureza como determinação na direção da vida social é característico, para Hegel, do simbolismo oriental. A aparição concreta do conceito de belo artístico, ou seja, a unidade harmônica imediata entre espírito e natureza se realiza na época clássica da polis ateniense. Nesta unidade, o espírito imprime seu selo em tudo que é realizado pelo homem. O que aparece em primeiro plano é a eticidade, a liberdade dos que são livres, os homens legislando para si, todavia, por se tratar de uma experiência bela, o aspecto da natureza não está descartado, mas surge igualmente na sua relação excludente de um-ao-lado e um-depois-do-outro, na determinação da cidadania do homem grego, na consulta aos oráculos, na ausência de subjetividade, etc. Mesmo a arte mais excelente, configurada na escultura grega, pode somente apresentar o corpo humano como verdade. É claro que a figura humana é a única capaz de apresentar verdadeiramente, no âmbito da arte que necessita do sensível, o espiritual ético representado pelos deuses esculpidos. Do ponto de vista histórico-filosófico, a humanidade dá um grande salto, no que se refere ao conhecimento de si enquanto livre, pois nas experiências orientais a figura do animal para expressar o universalmente humano ainda era predominante. Contudo, do ponto de vista da economia do sistema hegeliano, a figura humana é insuficiente para expressar a verdade do espírito, na medida em que apresenta o caráter singularizado e excludente próprio do sensível, quando este participa como medida para apreender a liberdade do homem. Enquanto a verdade do espírito comporta a universalidade, a figura humana expressa por seu turno a particularidade, este corpo, deste jeito, o que, conseqüentemente, traz consigo a exclusão da configuração de corpos gordos, raquíticos e não atléticos, daí justamente o caráter não universalizante. De um lado, temos o corpo idealizado, isto é, o copo natural humano sobrepujado pelo espírito, na medida em "a arte vence a 'impotência da natureza' cujas formas são sempre imperfeitas",[15] mas, por outro lado, temos, igualmente, por conta do aspecto sensível, o caráter excludente e particularizante. Sob o ponto de vista da relação social grega, o caráter natural, não universalizante, apresenta-se na concepção de que apenas alguns homens são livres, os cidadãos nascidos na Grécia. Esta limitação, isto é, a de que o princípio natural ainda estar em unidade

[15] BLOCH, op. cit., p. 257.

imediata com o espiritual – que se mostra no princípio natural da livre cidadania grega, mas também, igualmente, na transmissão da tradição como lei – denuncia a ausência de subjetividade, a incapacidade de inaugurar algo novo. A tristeza no olhar das esculturas, segundo Hegel, a unidade imediata do cidadão com o Estado, mostram a ausência do princípio da subjetividade na experiência daquele povo.

O ponto de vista superior da subjetividade surge somente como momento dissolutor da experiência clássica, cuja expressão artística são as comédias de Aristófanes e a filosofia de Sócrates. Diz-nos Hegel na *Filosofia da história* que "pode parecer estranho este destino do homem, que consiste em que seu ponto de vista superior, o da liberdade subjetiva, lhe arranque a possibilidade disso que resolveu se chamar com preferência a liberdade de um povo".[16] A partir de então um princípio superior inicia seu processo na realização do conhecimento verdadeiro de si, inicialmente a religião toma o lugar da arte e, posteriormente, a filosofia assume o lugar de verdade como apreensão e expressão do verdadeiro. No limiar da era cristã, a arte já não ocupa seu antigo lugar, porque a determinação exterior do espírito, ou seja, a aparição do espírito no sensível já não está de acordo com princípio cristão da interioridade, da "subjetividade em si mesma infinita" ou ainda, se preferir, da universalização da liberdade na própria interioridade do homem. Com o surgimento e a consolidação do cristianismo se verifica a relação contraditória que há entre a verdade absoluta e o sensível, na medida em que o "espírito sabe que sua verdade não consiste em mergulhar a si na corporeidade; pelo contrário, ele apenas se torna certo de sua verdade pelo fato de reconduzir a si mesmo do exterior para sua interioridade".[17] O espírito de Deus habita no homem e não mais nas figuras marmóreas de Fídias. Se considerarmos, com Hegel, que a arte é a expressão sensível do divino, ela não possui mais a tarefa de apresentar a verdade divina, pois para o Deus cristão a verdade é o espírito, o Deus ressurecto da vida corpórea e sensível. Não há mais experiência artística após o advento do cristianismo? Há, contudo, não como expressão verdadeira do absoluto, mas como expressão do momento sensível da vida do absoluto. Hegel permeia de exemplos de temas com os quais os artistas trabalharam no primeiro

[16] FH, p. 454.

[17] G. W. F. HEGEL, Cursos de Estética II (Tradução de Marco Aurélio Werle), São Paulo: EDUSP, 2000, p. 252; VuVe, w. 14, pp. 128-9.

período da forma de arte romântica: a vida e morte de Cristo, a perseguição e tortura aos mártires, o amor de Maria ao santo filho, etc. Há mais um momento áureo da arte no interior do mundo cristão, um solo propício para fecundar e fazer brotar ainda uma vez a arte "como que na sua beleza mais livre".[18] Este estado do mundo é a época da cavalaria, terreno sobre o qual, de modo novo, o herói mais uma vez tem espaço para agir de maneira autônoma, tendo como base apenas a subjetividade, pois o Estado com as suas instituições e leis universais estão suspensas. Pela última vez a decisão está fundada apenas na subjetividade do indivíduo agente, pela última vez aparece um solo e uma situação do mundo em que é possível agir heroicamente.

Para o homem moderno, segundo a concepção de Hegel, "a arte é e permanecerá, do ponto de vista de sua destinação suprema, algo do passado",[19] isto porque o conhecimento do homem e do mundo que o cerca por meio da arte é limitado e insuficiente para desvendar e desvelar o mundo das relações burguesas. Trata-se, portanto, para o filósofo alemão, de conhecer a realidade, conhecimento cuja arte tem a sua participação, contudo, ela, como expressão e força de verdade, tornou-se algo do passado. O presente de Hegel exige bem mais que a intuição e o sentimento para a compreensão da realidade mediada. A arte permanece existindo e ainda há belas obras de arte na modernidade Mire-se, por exemplo, em Shakespeare, Goethe, na pintura holandesa, Schiller, Hippel, etc., mas o artista, na época moderna, ao invés de apreender a totalidade da realidade, ele mira seu olhar num aspecto particular da vida e cria a partir daí uma totalidade artística. Tudo que é agora configurado passa pelo crivo da interioridade, da criação e fazer artístico, o artista aparece acima do material e da forma determinada. Desse modo, a matéria e a forma determinada de arte que expressou a verdade de cada época – arquitetura, mundo oriental; escultura, pólis ateniense – é sobrepujado pela subjetividade do artista. Tudo que existe adquire direito de configuração, pois o mundo, seja nas coisas grandes ou nas pequenas, é produto consciente do homem. O objeto configurado não necessita aparecer mais na sua exterioridade exterior, tal como acontecia com o corpo humano configurado pela escultura, mas o que se tornou importante para a configuração moderna é o brilho e a aparência impresso pelo homem

[18] Ibid., p. 289; Ibid., p. 172.
[19] Estética I, p. 35; VuVe, w. 13, p. 25.

na arte. A poesia, a arte menos sensível, alcança seu direito pleno de existência. A arte poética pertence a todas épocas da história do homem, assim temos uma poesia indiana, árabe, grega arcaica, hebraica, etc., todavia a poesia era o modo de compreensão e expressão próprias das relações sociais desses povos, pode se dizer que eles próprios viviam poeticamente. A poesia, na economia interna da *Estética* hegeliana, é a arte singular que alcança a sua verdade na modernidade, justamente pela conformidade da plena realização da subjetividade, conteúdo e forma da arte poética. Ao mesmo tempo em que ela adquire a sua verdade, a verdade do mundo não está conforme ao seu modo de compreensão e configuração, justamente porque permanece presente – senão não seria mais arte – a unidade imediata entre universal e particular, entre a palavra sensível e o espiritual. Se, de um lado, na economia do sistema das artes de Hegel, a poesia ocupa um lugar superior em relação às outras formas de arte, devido o seu pouco envolvimento com a matéria sensível, por outro lado, sob a ótica do sistema hegeliano como um todo, a arte poética se mostra como forma insuficiente de apreensão da liberdade do homem, na medida em que aquele envolvimento com o sensível aparece demasiado forte para a forma filosófica. Já na *Introduçao* de sua *Estética* Hegel demarca que o espírito atual não deve voltar-se para as artes para resgatá-la em sua vivacidade, assim como insinua que a satisfação imediata com as obras de arte é coisa do passado porque para o presente, que em grandes pinceladas ainda é o nosso, a ciência ocupa o lugar que outrora fora ocupado pela arte e, desse modo, esta (a arte) “nos convida a contemplá-la por meio do pensamento e, na verdade, não para que possa retomar o seu antigo lugar, mas para que seja conhecido cientificamente (*wissenschaftlich*) o que é arte”.[20]

[20] Ibid., p. 35; Ibid., p. 26.

FILOSOFIA TEÓRICA

O processo de transformação do Conceito na fenomenologia do espírito

Graduando Francisco José Sobreira de Matos
(UFPE, Recife)
franzeh@hotmail.com

Resumo: O presente trabalho se insere na discussão das atualizações promovidas pela filosofia hegeliana no tangente as inovações trazidas para a reanálise da metafísica tradicional de cunho reflexivo que dominava o pensamento da época até o surgir de sua obra.
Destarte, pontuaremos os principais momentos do contexto histórico do surgir da obra hegeliana e verificaremos algumas atualizações filosóficas implementadas pelo filósofo Hegel. Almejando emergir o frescor e vitalidade do pensamento hegeliano no tempo histórico do presente.

Palavras-chave: Hegel, Conceito, Sujeito, Supressunção

I. Na Europa, em pleno alvorecer do século XIX, uma série de fatos históricos se sucediam com grande velocidade. O feudalismo há muito agonizava e via na revolução francesa, do fim do século XVIII, o seu definitivo sepultar. A mudança do ordenamento social parecia inevitável, e as ondas de transmissão dos ideais da revolução (Liberdade, Fraternidade e Igualdade) pareciam desejáveis demais para serem negados. No contexto deste embate, Hegel, tem o momento ideal para o desenvolver de sua filosofia; impregnada do frescor de sua época e do desejo de liberdade e de unidade nacional dos tempos da revolução.

A erupção deste contexto é interpretado no prefácio de A Fenomenologia do Espírito, em que Hegel faz da Filosofia uma filosofia do seu tempo, a filosofia do presente,

> Aliás, não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época. O Espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou; está a ponto de submergi-lo no passado, e se entrega à tarefa de sua transformação. Certamente, o Espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para a frente... Seu abalo se revela apenas por sintomas isolados; a

> frivolidade e o tédio que invadem o que ainda subsiste, o pressentimento vago de um desconhecido são os sinais precursores de algo diverso que se avizinha.[1]

Por conseguinte, profundamente, desejoso deste ganho efetivo de liberdade, que os ideais da revolução e o novo tempo traziam para o indivíduo e sociedade, Hegel, pergunta-se o porquê da França ter conseguido efetivar seus ideais sob a forma de revolução, enquanto a Alemanha ficara na pura abstração teórica da liberdade. E a resposta que chega é que há em seu “País” um desacordo entre “...a vida criadora e a tradição, a ação e a contemplação” provindo de uma “efectiva separação do sujeito e do objeto, promovida no plano teórico pelo dualismo kantiano”.[2] Assim sendo, Hegel, faz uma forte crítica da epistemologia aos moldes kantianos

> ...pois acha um contra senso tomar o conhecimento por um instrumento ou um meio de conhecer: como eliminar o que seria deformação do instrumento ou do meio se o que ainda restasse tinha de ser objeto do conhecimento [e de nova crítica]?” (MENESES, 2003, p. 20).

Logo, a filosofia deveria deixar de ser serva do idealismo subjetivo, formalista kantiano, que nos leva a uma descontextualização do sujeito ante a sua cultura e movimento intrínseco do mundo, e, assim, “voltar-se para o que é, que esta dado, remontando, progressivamente, a seu processo de constituição. Trata-se de apreender no ser imediato o conceito que nele se faz presente e se realiza.”.[3]

> O sujeito e o fenômeno kantianos são rigorosamente anistóricos... o movimento dialético da Fenomenologia prossegue como aprofundamento dessa situação histórico-dialética de um sujeito que é fenômeno para si mesmo no próprio ato em que constrói o saber de um objeto que aparece no horizonte das suas experiências. Assim, Hegel transfere para o próprio coração do sujeito - para o seu saber - a condição de fenômeno que Kant cingira à esfera do objeto.[4]

---

[1] G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do Espírito (Tradução de Paulo Meneses), Petrópolis: Vozes, 1992, p. 26.

[2] JAQUES D’HONDT, Hegel, São Paulo: Edições 70, 1984, p. 21.

[3] DENIS ROSENFIELD, Hegel, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p. 29.

[4] H. C. L. VAZ, in G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do Espírito (Tradução de Paulo Meneses), Petrópolis: Vozes, 1992, p. 11.

A filosofia deve, pois, imbricar-se na mutabilidade incontrolável do mundo, embrenhando-se no presente, buscando descobrir a si mesma como o saber pensante da sua época, em que nasce e se desenvolve, pois tudo que é produzido seja ele material, psiquico, filosófico é produto, necessariamente, do seu contexto histórico – filha do seu tempo. Sendo, pois, o mais importante papel da filosofia captar sua época em conceitos (D'HONDT).

Assim, é a força do negativo que fará mover o processo de construção do conceito, logo de toda realidade, trazendo a contradição para o seu cerne, fazendo-o movimentar-se, para assim poder acompanhar o movimento natural de um mundo em constante vir-a-ser.

Entretanto cabe aqui uma importante ressalva, este proceder dialético, de construção da realidade sob a forma do conceito, não se dá por um esquema que tende a um desvirtuamento do método especulativo hegeliano, a saber, o esquema amplamente difundido tese, antítese e síntese. Tal esquema transforma o vir-a-ser do conceito em algo quase matemático, muta-se o explicar da realidade num processo formal de desinência sintética em que no operar dos dois primeiros termos (tese e antítese) se forma um terceiro (síntese); resultado da operação dos dois primeiros.

Em face disto, o desenvolver das determinações do conceito e da realidade dá-se em Hegel pelo (*aufheben*) suprassunção: o ato simultâneo de conservar, negar e elevar, pois, como diz Hegel, a "Coisa mesma não se esgota em seu fim, mas em sua atualização; nem o resultado é o todo efetivo, mas sim o resultado junto com o seu vir-a-ser" (HEGEL, 1992, p. 29).

No início do processo de conhecer de fato as coisas, o homem, no seu confrontar com os objetos do mundo, no analisar suas verdades, depara-se, em vez das verdades mesmas, com uma série de repressentações, que só expressam de forma limitada, embotada, o objeto mesmo. Com isso a consciência é convidada a percorrer um angustiante caminho da perca incessante de suas verdades, numa sucessão voluptuosa e necessária das figuras do Espírito, a saber, o caminho da certeza sensível ao saber absoluto, e isto acontece pois,

> ...a consciência é para si mesma seu conceito; por isso é imediatamente o ir-além do limitado, e – já que este limite lhe pertence – é o ir além de si mesma... Portanto, essa violência que a consciência sofre – de se lhe estragar toda satisfação limitada – vem

> dela mesma. No sentimento dessa violência, a angústia ante a verdade pode recuar e tentar salvar o que está ameaçada de perder. Mas não poderá achar {nunca} nenhum descanso...[5]

Logo, a sucessão dessas figuras do Espírito se dá na medida em que a diferenciação entre verdade do objeto (em-si) e representação desta verdade pra consciência (para-si) se altera, já que em-si e para-si sempre é para a consciência e não mais uma verdade intangível da essência do objeto como em Kant. Com isto, quando a consciência percebe que este momento em-si do objeto (essência do objeto) é apenas uma representação sua deste em-si, estes momentos em-si e para-si se alteram, e como a consciência é propriamente a relação entre sujeito e objeto, alterando o objeto, "muda sua 'unidade de medida': surge então uma nova 'figura da consciência', outra etapa na progressão do saber" (MENESES, 1992 p. 33).

Assim, quando o homem, enquanto consciência-de-si finita, se eleva a figura do Espírito, ascende ele ao "Saber absoluto como adequação da certeza do sujeito com a verdade do objeto" (VAZ, 1992, p. 10). Produz-se, então, o ideal do "conceito" na filosofia hegeliana, um conceito que não apenas expõe a distinção, separação dos objetos do real, mas um conceito que une, pela razão dialética, o resultado mais o seu processo de aparecimento e esvanecimento, premiando assim, a forma como a mutabilidade incessável do mundo se apresenta (MORAES).

Assim, mediante as transformações da relação sujeito-objeto, a consciência produz formas diferentes de experiência, e este caminho necessário de desenvolvimento é um processo da própria formação do sujeito para o saber absoluto. Trata-se, afinal do reconhecer da subjetividade que a manifestação das coisas, em última instância, é um processo marcadamente auto-relacional. Ou seja, no ato do conhecer de antemão já alteramos o objeto, pois o objeto so o é enquanto se manifesta para mim.

Assim, o limite do conhecer, que em Kant pertencia a coisa mesma é jogado para o sujeito, com a ressalva que o conhecer deste sujeito deve coincidir com a própria lógica imanente que permeia os objetos em particular; emerge pois um novo conceito de verdade não mais Aleheia

[5] G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do Espírito (Tradução de Paulo Meneses), Petrópolis: Vozes, 1992 p. 68.

ou Veritas, mas uma verdade do objeto historicamente determinada, obtida por mediações intersubjetivas e que se apresenta de forma sempre móvel para premiar a mutabilidade incessável da realidade. Tal mutabilidade dialética se dá pela força do negativo.

Assim, o negativo é o próprio processo de construção do conceito de realidade efetiva, um processo incessável de determinação, onde o aparecer e o evanescer das determinações no real são todos momentos absolutamente necessários. Neste momento, Hegel, dialetiza a lógica formal e dedutiva; que não pode trazer à tona a verdade do mundo por trabalhar apenas com universais. Tal verdade só seria possível quando nosso intelecto eleva-se a um princípio dialético, que trate a realidade assim como ela é, em seu contínuo processo de vir-a-ser[6], ai sim, o pensamento sobre o objeto e o objeto mesmo terão uma identidade coincidente, pois o "especulativo não pode ser expresso na forma de uma proposição" (Hegel, 1985, t.2, p. 153).

Assim, o negativo faz mover o processo de construção do conceito, trazendo a contradição para o seu cerne, fazendo-o movimentar-se pela suprassunção (*aufheben*) – negar, elevar e conservar – criando, da contradição iminente, um novo que superou as contradições, ou seja, o conceito na filosofia hegeliana é algo como o real, fluídico, mutável, pois a "Coisa mesma não se esgota em seu fim, mas em sua atualização; nem o resultado é o todo efetivo, mas sim o resultado junto com o seu vir-a-ser" (HEGEL, 1992, p. 29).

> O negativo surge primeiro como 'desigualdade' entre o Eu e a substância/objeto. Mas é também 'desigualdade' da substancia consigo mesma. Pois o que parece ocorrer fora, como atividade dirigida contra (a substância), é de fato sua própria operação: e nisso a substância se revela ser, essencialmente, sujeito. Assim, quando a substância 'perfaz completamente a sua manifestação, então o Espírito terá feito seu 'ser-ai' coincidir com sua essência; quer dizer, o Espírito toma-se, para-si, objeto tal como é.[7]

Assim sendo a única forma de expressar sistêmicamente e verdadeiramente a verdade das coisas é elevando-as ao conceito. Um

[6] "Graças à enunciação deste vir-a-ser, tarefa empreendida pela filosofia, termos acesso a verdadeira existência, a do espírito em seu processo de efetivação" (ROSENFIELD, 2002, pp. 41-42).

[7] PAULO MENESES, Para ler a Fenomenologia do Espírito, São Paulo:Vozes, 1992, pp. 19-20.

conceito dialético que premia a própria ordem imanente dos objetos e que não tenta transpor abruptamente para os objetos aos esquematismos da razão.

Logo, pelo conceito Hegel faz a apreensão da totalidade ("o verdadeiro é o todo") a pedra de toque da liberdade do saber: "a ciência do absoluto é essencialmente sistema" pois "o verdadeiro somente é enquanto totalidade", e a "necessidade" de sua diferenciação é a própria expressão da "liberdade do todo".

A “negação determinada” e o “ser da consciência como o transcender a si mesmo” nos §§ 7 e 8 da “Introdução” à *FdE* de Hegel

Mestrando Judikael Castelo Branco
(UFC, Fortaleza)
judikael79@hotmail.com

Resumo: Interessa-nos aqui o texto da *Introdução*, enquanto pensamento primeiro da obra e sua parte integrante, lugar da colocação do problema, justamente enquanto enfrenta, já nos primeiros parágrafos, a questão do conhecimento, sobretudo em Kant e Fichte, e começa a tematizar o caminho da consciência natural ao saber absoluto e finalmente a técnica do desenvolvimento fenomenológico. Nossa intenção é apresentar os §§ 7 e 8, nos quais Hegel trata da *teoria da “negação determinada”* e do *ser da consciência como transcender a si mesmo*, que fecham a primeira parte da *Introdução*, e na qual se dedica à **tarefa**, ao **objeto** e à **meta** da *Fenomenologia do Espírito*, parágrafos que Heidegger definiu como o “apresentar-se do saber que aparece como caminho à verdade de sua própria essência”. A importância destes parágrafos na nossa leitura reside justamente em constituírem a primeira elaboração do procedimento dialético.

Palavras-chave: Hegel, Negação determinada, Consciência, Transcendência, Dialética

Introdução

Reconhecemos na *Fenomenologia do Espírito* a primeira elaboração mais articulada do arcabouço sistemático da filosofia hegeliana (desse modo uma verdadeira introdução ao sistema[1]), entendida como sua proposta original e alternativa tanto ao Idealismo transcendental de Schellig quanto ao criticismo de Kant, e isso justamente enquanto entende filosofia como ciência do absoluto com o primeiro e parte do problema do conhecimento com o segundo, ultrapassando a ambos na medida em que preenche de conteúdo novo a própria idéia do *Absoluto* e parte do conhecimento do fenômeno como expressão da essência e não seu esconderijo.

[1] A. KOJÈVE, Introduction à la lecture de Hegel, Paris, Gallimard, 1968, p. 37.

Na própria escolha do título já se intui a "novidade" de Hegel, ao falar de *fenomenologia* não como teoria da aparência, e sim como "devir da ciência em geral" (ou mesmo o "caminho feito de experiências sempre retificáveis, que conduz da consciência ao saber absoluto",[2] ou ainda como diz Kojéve, o processo de transformação da certeza em verdade[3]) e *espírito* nem como substância (a *res cogitans* de Descartes, por exemplo), nem como uma função da subjetividade humana, mas como a própria idéia lógica entendida num processo. Em outras palavras, ocupando-se de modo crítico com a filosofia moderna (que se constituiu como filosofia da consciência) e ao buscar conduzir a própria filosofia ao seu limite e inclusive ultrapassá-lo, na *Fenomenologia* Hegel se propõe a promover uma verdadeira e real "mudança de paradigma da consciência para o espírito",[4] ou seja, tenta devolver ao domínio do discurso da filosofia a esfera do absoluto abandonada pelas mesmas filosofias da consciência.

Interessa-nos aqui de modo particular o texto da *Introdução*, enquanto pensamento primeiro da obra (e logo do próprio sistema hegeliano) e sua parte integrante, bem mais que uma simples apresentação. De fato a *Introdução* da *Fenomenologia* é, dentro da obra, o lugar mesmo da colocação do problema, justamente enquanto enfrenta, já nos primeiros parágrafos, a questão do conhecimento (e aqui nós lembramos as linhas iniciais do texto quando Hegel fala da ilusão de pensar o pensamento como instrumento ou mesmo mediação (*medium*) entre "sujeito" e "objeto"), sobretudo em Kant e Fichte, e começa a tematizar o caminho da consciência natural ao saber absoluto e finalmente a técnica do desenvolvimento fenomenológico.

Nossa intenção é apresentar os §§ 7 e 8, onde Hegel trata da *teoria da "negação determinada"* e do *ser da consciência como transcender a si mesmo*, como aqueles que fecham a primeira parte da *Introdução*, na qual Hegel se dedica a falar da *tarefa*, do *objeto* e da *meta* da *Fenomenologia do Espírito*, parágrafos que Heidegger definiu como o "apresentar-se do saber que aparece como caminho à verdade de sua própria essência".

---

[2] J-F. KERVÉGAN, Hegel e o hegelianismo (Tradução Mariana P. S. da Cunha), São Paulo, Loyola, 2008, p. 57.

[3] A. KOJÈVE, Introduction à la lecture de Hegel, p. 44.

[4] C. IBER, Mudança de paradigma da consciência para o espírito em Hegel, in: E. CHAGAS, K. UTZ, J. W. J. OLIVEIRA (org.), Comemoração aos 200 anos da "Fenomenologia do Espírito" de Hegel, Fortaleza: UFC, 2007, p. 65.

A importância destes parágrafos na nossa leitura reside justamente no fato de constituírem a primeira elaboração do procedimento dialético (mesmo se muitos elementos já estavam iminentemente presentes no jovem Hegel). Assim, pode-se dizer que é uma primeira apresentação sistemática das intuições iniciais do que será o sistema hegeliano, mas não só iniciais e sim fundamentais para o próprio sistema: dito de outro modo, estamos diante daquilo sobre o qual Hegel ergue sua reflexão: o método dialético.

Até o § 6 o que se vê é que no seu caminho aquilo que a consciência toma como a verdade, fruto do conhecimento fenomênico, se revela ilusório; portanto, é preciso que se abandone uma convicção primeira e se passe a uma outra. O caminho da *Fenomenologia* é o *“caminho do absoluto que aparece até sua essência que está em si mesma”*, fazendo-se, pelo abandono das “certezas sensíveis”, o que Hegel chama de caminho de “dúvida” e de “desespero”.[5] Dúvida aqui que difere profundamente do significado que lhe deram Descarte e Schelling, por exemplo, ao passo que Hegel a radica na consciência comum, e opõe a uma dúvida sistemática e universal, a evolução concreta da consciência que aprende de modo progressivo a duvidar daquilo que anteriormente tomava por verdadeiro. O caminho da dúvida é o caminho efetivamente real que segue a consciência, seu itinerário próprio, e não aquele filosófico que toma a resolução da dúvida. A *Fenomenologia* é então a história concreta da consciência, da sua saída e da sua ascensão à ciência.

Amparamo-nos para este trabalho, sobretudo em Jean Hyppolite, na sua *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, assim como em Alexandre Kojève, na *Introduction à la lecture de Hegel*; servimo-nos ainda dos textos de Paulo Menezes, *Para ler a Fenomenologia do Espírito*, e de Martin Heidegger, *Dilucidación de la “Introducción” de la “Fenomenología del Espíritu” de Hegel.*

§ 7: A teoria hegeliana da “negação determinada”

Como se vê no § 6, para a consciência que se engaja na experiência, é, sobretudo, o caráter negativo de seu resultado que lhe causa

[5] Cf. G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do Espírito (Tradução de Paulo Meneses), Petrópolis: Vozes, ²2003 [no que segue: FdE], p. 66.

surpresa: descobre que aquilo que tomava por verdadeiro não o é; nisto, a própria consciência se descobre não-verdadeira:

> A consciência natural vai mostrar-se apenas conceito do saber, ou saber não real. Mas à medida que se toma imediatamente por saber real, esse caminho tem, para ela, significação negativa: o que é realização do conceito vale para ela antes como perda de si mesma, já que nesse caminho perde sua verdade (FdE, p. 66).

É o caminho da dúvida, entendida como "penetração consciente na inverdade do saber fenomenal". (FdE, p. 66) Porém, esta percepção de perda (da verdade) é apenas meia verdade, porque é isto que permite que se coloque em andamento o procedimento dialético e se afirme que "a série [o sistema] completa das formas da consciência não-real resultará mediante a necessidade do processo e da própria concatenação [conexão] dessas formas". (FdE, p. 67) Processo não entendido aqui como sucessão, mas – mesmo que ainda não apareça nesta altura do nosso texto uma real suprassunçao é o que diz Heidegger quando afirma que

> as figuras da consciência não se sucedem umas às outras de maneira que por último apareça a figura-meta, senão que já a primeira é como tal uma figura do absoluto: o que aparece como primeiro grau do aparecer da essência do absoluto é determinado pelo absoluto (HEIDEGGER).

Isto permite compreender que "quando a consciência experimenta o seu saber sensível e descobre que o 'aqui e agora' que acreditava suster imediatamente lhe escapa, essa negação da imediatez de seu saber é um novo saber".[6] "A apresentação da consciência não-verdadeira em sua não-verdade não é somente um movimento negativo, como ela o é segundo a maneira unilateral de ver da consciência natural". (FdE, p. 67) A apresentação de uma não-verdade como não-verdade é já uma superação do erro. Conhecer seu erro é conhecer uma outra verdade. O erro percebido supõe uma nova verdade, e mais: o erro superado é um momento da verdade.

---

[6] J. HYPPOLITE, Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel (Tradução Silvio Rosa Filho), São Paulo, Discurso, 2003, p. 30.

A visão unilateral capaz de enxergar apenas o movimento negativo deste processo de negação, é característica da consciência natural, que ao identificar esta unilateralidade como sua essência, cai no ceticismo, consciência imperfeita que vê no resultado deste passo do processo o vazio.

A negatividade não é um processo que se opõe a todo o conteúdo; desde seu ponto de partida a consciência ingênua visa ao conteúdo integral do saber em toda a sua riqueza, mas não o atinge; deve experimentar sua negatividade: caminho que permite o saber se desenvolver em afirmações sucessivas, em posições particulares, ligadas umas às outras pelo movimento da negação.

> Porém, se o resultado é apreendido como na verdade é – como negação determinada – então já nasceu imediatamente uma nova forma e, na negação, efetuou-se a transição pela qual, através da série completa das figuras da consciência, teve lugar a realização de seu processo espontâneo. (FdE, pp. 67-68)

Esse papel da negação engendra um novo conteúdo, assim sendo, a negação é criadora porque

> quando a consciência se dá conta de que o nada é sempre negação de alguma coisa, que é determinado e tem um conteúdo, efetua a transição para uma nova forma; através da negação vai realizando o processo completo das sucessivas figuras da consciência.[7]

E aqui vale lembrar o que Hegel dirá depois no texto da “Introdução” da sua *Lógica*:

> O único meio de se adquirir um progresso científico, – e para obter este conhecimento absolutamente simples é fundamental o esforço, – é o conhecimento da sentença lógica de que o negativo é, ao mesmo tempo, positivo, ou que o contraditório não se dissolve de tudo, no nada abstrato, mas essencialmente só na negação seu conteúdo particular, ou que uma tal negação não seja toda negação, mas a negação de coisa determinada,

[7] P. MENESES, Para ler a Fenomenologia do Espírito, São Paulo, Loyola, 1992, p. 31.

> que, portanto, esteja essencialmente contida no resultado aquilo de que resulta, – o que realmente é uma tautologia, pois, se pelo contrário seria um imediato, não um resultado.[8]

Aqui nós temos a negação determinada como elemento basilar de todo processo dialético, processo que é dono de um horizonte para o qual caminha e que Hegel vai justamente apresentar no § 8 quando fala do *telos* do caminho da consciência.

§ 8: O ser da consciência como transcender a si mesmo e sua meta

De fato, aqui encontramos o caráter teleológico da consciência, quando Hegel diz que "No saber, a meta é fixada tão necessariamente quanto a série da progressão". (FdE, p. 68) Não podemos desconsiderar a assertiva extremamente direta: meta e série de progressão (o processo que acabamos de observar) são igualmente necessárias!

A consciência, tida por conceito do saber, não é, por isso, saber efetivamente real, ela (A consciência) "é para si mesma seu próprio conceito; imediatamente portanto, é o ato de ultrapassar o limitado e, quando esse limite lhe pertence, o ato de ultrapassar-se a si mesma". (FdE, p. 68) Logo, os dois significados da negação, o negativo e o positivo, dão origem a um terceiro, o transcender (suprassumir). A consciência não é uma coisa, mas está sempre além de si mesma ou se transcende. Esta é a sua natureza. Com J. Hyppolite podemos dizer que para Hegel toda consciência é mais do que pensa ser: ela é certeza (subjetiva) que se opõe a algo (objetiva) e portanto deve incessantemente superar-se a si mesmo. A

> meta está ali onde o saber não necessita ir além de si mesmo, onde a si mesmo se encontra, onde o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito. Portanto o progresso rumo a essa meta não pode ser detido, e não se satisfaz com nenhuma estação precedente (FdE, p. 68).

O saber é o movimento de transcender-se que vai do conceito ao objeto.

Há uma finalidade imanente que o filósofo entrevê e que caracteriza todo o desenvolvimento. O que caracteriza a fenomenologia é precisamente esta desigualdade entre a consciência e seu conceito, desigualdade que não é outra senão a exigência de uma perpétua transcendência.

[8] G. W. F. HEGEL, Lógica I, Introdução, 35 f.

Essa exigência faz com que a consciência não seja um ser-aí determinado, o que aparece no texto quando diz que

> o que está limitado a uma vida natural não pode por si mesmo ir além de seu ser-aí imediato, mas é impulsionado além desse ser-aí por um outro, e esse ser-arrancado de sua posição é sua morte. Mas a consciência é, para si mesma, seu próprio conceito (FdE, p. 68).

A negação do ser-aí, que deve necessariamente se produzir em razão de sua finitude, é uma negação que lhe é estranha, que não está nele para ele mesmo. Mas não é isso que se dá na consciência; que é para si mesmo seu conceito, ou seja, a negação de suas formas limitadas, de sua morte (é interessante perceber também como no corpo do texto da *Fenomenologia* a morte volte outras vezes como imagem simbólica deste processo, é suficiente lembrar aqui o encontro mortal na famosa passagem da “dialética do senhor e do escravo”). A morte é um momento necessário por meio do qual a consciência sobrevive e se eleva a uma forma nova. A consciência transcende incessantemente a si mesma. “A consciência sofre, portanto, essa violência que vem dela mesma, violência pela qual ele estraga toda satisfação limitada”. (FdE, p. 68)

A angústia gerada – que impulsiona a consciência humana para além de si, sendo ao mesmo tempo saber do objeto e saber de si – é uma angústia existencial.

> Mas essa angústia não pode ser apaziguada; em vão quer se fixar numa inércia sem pensamento, o pensamento perturba então a ausência de pensamento, e seu desassossego estorva essa inércia; em vão ela se aferra a uma certa forma de sentimentalidade que garante achar tudo bom a seu modo: essa garantia sofre tamanha violência por parte da razão, que acha que algo não é bom, precisamente enquanto for um modo. (FdE, p. 68)

Conclusão

Podemos concluir justamente afirmando que a *Fenomenologia* é uma teoria das formas de aparência da consciência (ou do espírito), e que nela Hegel quer mostrar que existem entre as várias “formas de

consciência" apenas uma verdadeira, ou seja, a do Saber absoluto que transcende a consciência (forma da aparência).

Ao mesmo tempo em que do procedimento de apurar contradições internas das formas da aparência do saber resulta que todas as outras formas de consciências são não-verdadeiras, tem-se na consciência aquela que "fornece a estrutura mínima de que uma contradição necessita para poder articular-se numa relação de identidade e diferença".[9] Deste modo é a consciência, enquanto "algo para si", a condição de possibilidade para a negação, mas não apenas como condição de sua estrutura formal senão sempre dona de um conteúdo e por isso mesmo determinada, já que "ela é sempre consciência de algo".

O texto da "Introdução" da *Fenomenologia* entra na sua segunda parte para a partir do aprofundamento da definição de consciência e do problema do padrão de medida de seu exame, da tese de seu auto-exame e do próprio conceito de experiência, desenvolver a mudança de paradigma da consciência para o espírito, já que a própria diferença entre objeto e consciência (em-si e para-si), não é mais uma diferença ôntica real, mas uma manifestação (momento) do espírito.

[9] K. UTZ, A questão do método na Fenomenologia do Espírito; C. IBER, Mudança de paradigma da consciência para o espírito em Hegel, in: E. CHAGAS, K. UTZ, J. W. J. OLIVEIRA, Comemoração aos 200 anos da "Fenomenologia do Espírito" de Hegel, Fortaleza: UFC, 2007, p. 89.

O infinito em Hegel

Graduando Ezequiel Cardozo da Silva
(UFSM, Santa Maria)
mi.isez@hotmail.com

Resumo: Nosso trabalho objetiva mostrar a concepção de Hegel sobre o Infinito, tendo como foco a seção *Qualidade*, na *Doutrina do Ser*, apresentando a dialética da Finitude-Infinitude expressa no parágrafo 95 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: 1830*. A abordagem que faremos das outras seções nos possibilitará compreender o conceito de Hegel do autêntico Infinito como auto-referência: o estar junto a si mesmo do Ser em seu ser-Outro.

Palavras-chave: Hegel, Lógica, Finitude, Infinitude, Alteridade

Abstract: Our work aims to show the design of Hegel on the Infinite, with focus in the section Quality, in the Doctrine of Being, with the dialectic of Finitude-Infinity expressed in paragraph 95 of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences in Compendium: 1830. The approach that we will do of other sections will enable us to understand the concept of authentic Infinite of Hegel as the self-reference: being together yourself of the Being in its being-Other.

Keywords: *Hegel, Logic, Finiteness, Infinity, Alterity*

I. Introdução

Com a dialética da Finitude-Infinitude, na *Ciência da Lógica* (a Lógica na sua versão da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: 1830*), Hegel nos apresenta o seu conceito de Idealismo. Portanto, é legítimo, com isso, questionar-se sobre a sua concepção do Infinito, pois é a partir dela que Hegel caracteriza o seu Idealismo e a sua filosofia. A questão da autêntica Infinitude também assume um lugar central no tratamento que Hegel dá à questão metafísica da representação de Deus: um tema constante nos seus escritos.

Num primeiro momento, vamos expor o desenvolvimento lógico até o momento em que surge o problema da Infinitude. Depois, procuraremos mostrar a questão do Infinito nos limitando à seção *Qualidade*, na *Doutrina do Ser*, tentando, adiante, relacionar, de forma geral, a pro-

blemática com as outras seções. Nossa investigação procurou tratar das seguintes questões: O que é o Infinito, para Hegel? Como o Infinito se mostrar na *Doutrina do Ser*?

II. Do Ser Indeterminado ao Ser Determinado

O desenvolvimento da *Ciência da Lógica* tem como sujeito lógico o Absoluto, ou seja, Tudo, a totalidade do que é, mas de modo imediato e indeterminado, cuja determinação progressiva cabe às categorias da Lógica, que são seus predicados. A primeira categoria, a mais universal e abstrata, é o Ser, mas que é capaz de toda a ulterior determinação. [1] Mas como esse puro Ser é indeterminado, ele é, pois, idêntico ao seu oposto: o Nada, que também não possui nenhuma determinação. Logo, Ser e Nada são uma e mesma coisa e se constituem reciprocamente: "Ora, esse puro ser é pura abstração, e portanto o absolutamente negativo que,tomado de modo igualmente imediato é o nada".[2]

O Ser e o Nada, dessa forma, são os primeiros termos lógicos que devido à sua negatividade, à sua oposição, levam adiante o desenvolvimento lógico do pensar na determinação da estrutura lógica do mundo e do próprio pensar.[3] Porém, para a dialética de Hegel, esses opostos não têm sentido isoladamente, mas só na sua relação. Por isso, esse movimento em que o Ser e o Nada se mostram uma e mesma coisa chegará numa determinação que une esses dois opostos: é o Vir-a-Ser, onde esses termos encontram-se unidos inseparavelmente. Assim, Tudo é Ser, e, ao mesmo tempo, Tudo é Nada. Logo, Tudo possui na sua constituição o Ser e o Nada, enquanto estão vindo a ser. O que levou Hegel a afirmar que "em nenhum lugar, nem no céu, nem na terra, há algo que não contenha em si [...] o ser e o nada".[4] Esse é o primeiro passo do sistema de categorias, que na *Doutrina do Conceito* mostra a totalidade do Ser e o movimento de sua auto-determinação, totalidade que é

---

[1] Cf. CARLOS CIRNE-LIMA, Depois de Hegel: Uma Reconstrução Crítica do Sistema Neoplatônico, Caxias: Ed.da UCS, 2006 [no que segue: DdH], p. 21-22.

[2] G. W. F HEGEL, Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: 1830 (Tradução de Paulo Meneses e Pe. José Machado), São Paulo: Loyola, 1995 [no que segue: ECFeC], §87, p. 178.

[3] Sobre esse tópico, ver: SOFIA INÊS ALBORNOZ STEIN, O movimento dialético do conceito em Hegel: uma reflexão sobre a Ciência da Lógica, in: Philósophos 7/2 (2002), p. 73-86.

[4] G.W.F. HEGEL, Ciência de La Lógica (Tradução de Augusta e Rodolfo Mondolfo), Buenos Aires: Hachette, 1948, p. 110, Nota 1.

tanto a do pensamento quanto a do mundo. Ser e pensar são o mesmo, para Hegel.[5] Por isso que:

> O ser é o conceito somente *em si*; [...] e sua ulterior determinação [...] é *um passar para outra coisa*. Essa determinação-progressiva é, a um tempo, um *pôr-para-fora* e portanto um desdobrar-se do conceito *em si* essente;e,ao mesmo tempo,o *adentrar-se em si* do ser,um aprofundar-se do ser em si mesmo.[6]

O Vir-a-Ser, dessa forma, é o primeiro momento lógico em que há a união de categorias opostas para constituir uma outra, sendo que é da união dos opostos que se obtém a verdade: "A verdade do ser, assim, como do nada, é portanto a unidade dos dois: essa unidade é o vir-a-ser".[7] E é também onde pode-se perceber primeiramente o movimento da lógica dialética: da união de duas formas negativas entre si temos uma positiva, outra forma mais rica,pois conservou-se aquilo que foi ultrapassado no processo.No caso,o Ser e o Nada desembocam no Vir-a-Ser, estão nele desvanecidos através do processo da suprassunção (*aufhebung*).[8] Mas a unidade do Vir-a-Ser, devido ao desassossego entre o Ser e o Nada, o faz colapsar noutra forma, mas sob a forma do Ser: é o Ser-aí (*dasein*), que é o Ser com a primeira determinação, a de ser alguma coisa: "O Vir-a-Ser, por sua contradição dentro de si mesmo, colapsa na unidade em que os dois são suprassumidos, seu *resultado* é, pois, o *ser-aí*".[9]

III. O Ser e o Infinito

O Ser determinado como Ser-aí é determinado como Qualidade e expressa o Limite do Ser ao ser um algo, que, por sua vez, ganha a partir de agora a sua existência, a sua Realidade, somente na sua relação com um outro algo. O Ser-aí, então, é um Algo, um Ser-em-si, mas ao mesmo tempo constitui-se como Em-si somente enquanto é um Ser-para-outro.

[5] Cf. MARTIN HEIDEGGER, Hegel e os Gregos (Tradução de Ernildo Stein), São Paulo: Duas Cidades, 1971, p. 112, onde o autor nos diz que: "O verdadeiro ser é o pensamento que se pensa a si mesmo absolutamente. Ser e pensar são para Hegel o mesmo [...]".

[6] ECFeC, §84, p. 173.

[7] Ibid., §88, p. 180.

[8] Quanto ao termo *aufhebung*, adotamos a tradução de Paulo Meneses como "suprassumir".

[9] ECFeC, §89, p. 185.

Nesse momento, assim, o que temos no Ser-aí é a constante alteração do Algo em um Outro. Isso constitui sua Finitude. Nesse processo, o Finito apresenta apenas a sua contradição de ser Algo e de passar para seu Outro, é o que Hegel chama da *Negativa Infinitude*, que é falsa, unilateral, pois apenas permanece no Finito. Isto é: é negativa também por que mantém o Ser num *progressus* ou *regressus ad infinitum*, o que o faz perder a sua determinação e unidade consigo.

Porém, na alteração do Algo em Outro, o Algo já é ele mesmo um Outro em relação a esse Outro. O Algo se torna, desse modo, o Outro do Outro. E, com isso, o Algo só vem a manter-se junto de si mesmo na alteração[10], pois tanto o Algo como o Outro se mostram como tendo a mesma determinação, a saber: a de tornarem-se um Outro. Isto é: o Algo é Finito por que tem diante de si um Outro, e o Outro torna-se um Algo e, assim, *ad infinitum*. Mas enquanto o Algo já é ao mesmo tempo um Outro, então o seu Limite não é um Outro,mas apenas ele mesmo. Logo, a partir dessa sua Finitude emerge a sua Infinitude: enquanto na sua alteração apenas relaciona-se consigo mesmo. Assim, é manifestada a *Verdadeira* ou *Positiva Infinitude*, e o Ser é reafirmado na forma da negação da negação, na forma de Ser-para-si (*fürsichsein*), que limita novamente o Ser: o traz de volta a si mesmo, impedindo o *progressus* ou *regressus ad infinitum*.

O momento do Ser-para-si, então, é o momento em que o Ser atinge a perfeição na seção *Qualidade*. A negatividade, Finitude, do Ser-aí no seu passar para o Ser-para-si é ela mesma negada e o Ser torna-se apenas o relacionado consigo mesmo através dessa negatividade. Por isso, agora, o Ser é um "Ser Infinito".[11] Assim, é no Ser-aí que primeiramente o Infinito se manifesta na Lógica, marcando a sua passagem ao Ser-para-si.

O Ser-para-si é, então, a Qualidade que se realizou, passando pelas formas do Ser e do Ser-aí. Enquanto relação para consigo mesmo, o Ser-para-si conservou o modo do Ser, e enquanto relação negativa a si, o modo do Ser-aí. Mas a determinidade, porém, do Ser-para-si é a "determinidade infinita",[12] a determinidade pela qual o Ser-para-si se mantém na sua unidade consigo na sua alteração em seu ser-Outro, ou seja, a unidade que se conserva com as e pelas suas diferenças ima-

[10] Ibid., §95, p. 191.

[11] Cf.DdH, p. 41, onde encontra-se a descrição de Hegel da categoria de Ser-para-si, na *Ciência da Lógica*.

[12] ECFeC, §96, p. 194.

nentes. A unidade do Ser-para-si é, por isso, como nos descreve Hegel, tanto Atração quanto Repulsão de si consigo mesmo. E por isso é um Uno, mas que ao mesmo tempo põe-se como Muitos. Esse modo do Ser de voltar a si mesmo através de seu ser-Outro, e, assim, manter-se na sua unidade consigo, é a autêntica Infinitude, para Hegel.

Na *Doutrina do Ser*, na seção *Quantidade*, também encontramos o problema da Infinitude. No processo em que uma quantidade determinada, o *Quantum*, por poder ser dividido em outros *Quantum*, enquanto contêm em si as determinações da Grandeza Extensiva e Intensiva, Hegel nos mostra que aí volta a questão do regresso ou progresso ao infinito. O Ser, nesse momento, pode sofrer alterações quantitativas ao ponto em que se torna uma outra qualidade. E assim ao infinito. Será com a determinação de Medida que o Ser volta a si através da negação da negação, barrando o processo ao infinito da Má Infinitude. Pois, com uma Medida o Ser mantém-se ele mesmo, embora sofra alterações quantitativas. E essas alterações esbarram no Limite da Medida. Assim, a Medida é a unidade da Qualidade e da Quantidade, sendo mais um momento da Lógica onde a Infinitude se faz ver. Ou seja: após ter passado pelo problema da Má Infinitude da sucessão de uma Medida por sobre outra e na Desmedida[13] suprassumindo-se a si mesma: "O infinito – a afirmação enquanto negação da negação –, em vez dos lados mais abstratos, do ser e do nada, do Algo e do um Outro etc., tinha, pois, a qualidade e a quantidade como seus lados".[14] E é na Medida que o Ser, como no Ser-para-si, chega à perfeição, à Infinitude, como nos diz Hegel: "A medida é [...] o ser completo. Ora, o ser é essencialmente isto: determinar-se a si mesmo; e sua completa determinidade, atinge-a na medida".[15] Por isso, pode-se perceber que é no movimento de auto-determinar-se do Ser que ele volta a si após sua negação de si mesmo, e desse modo, mantém-se em sua unidade, é o que caracteriza a Positiva Infinitude:

> O processo da medida não é simplesmente a má infinitude do progresso infinito na figura de uma perene transformação de qualidade em qualidade, e de quantidade em qualidade; mas é ao mesmo tempo, a verdadeira infinitude do seguir junto consigo mesmo em seu Outro.[16]

[13] Seguimos aqui a interpretação presente em DdH, p. 71, para o termo *massloses*.

[14] ECFeC, §111, p. 218.

[15] Ibid., §107, Adendo, p. 214.

[16] Ibid., §111, Adendo, p. 218.

Após examinarmos como o Infinito se faz presente na *Doutrina do Ser*, pode-se mostrar a relevância da questão em outras partes da Lógica, embora de forma breve, e para a própria filosofia de Hegel.

Hegel dá atenção à problemática da Finitude-Infinitude no parágrafo 95. [17] Argumenta-os que não se deve pensar o Finito como um "aquém" e o Infinito como um "além", porque ambos não estão separados: são dois lados de uma mesma coisa. Se no Ser-aí a Lógica mostrou a Realidade do Ser, na forma do Ser-para-si ela revela a Idealidade do Ser, que é atingida através da Infinitude. Então, para Hegel, a Infinitude, a idealidade do Finito, é "a proposição capital da filosofia, e toda a verdadeira filosofia é por isso um *idealismo*" [18]. Ou seja: a questão da autêntica Infinitude torna-se a condição de seu filosofar, como ele nos diz mais adiante sobre a distinção entre o negativo e o positivo Infinito: "Por esse motivo se chamou a atenção aqui para essa diferença mais acuradamente: depende dela o conceito-fundamental da filosofia, o verdadeiro infinito".[19]

Assim, percebe-se que o problema da Infinitude na Lógica é central para Hegel. Pois como o autêntico Infinito é a sua unidade como o Finito, a Lógica passa a ser também "uma longa prova da existência de Deus",[20] ou seja, aqui temos a dimensão ontoteológica do projeto da *Ciência da Lógica*. Deus não está fora do mundo, num "além", pois seria então comparado ao mundo finito, estando lado-a-lado com o Finito. Enquanto presente no mundo, Deus tem uma forma circular auto-suficiente, como o próprio pensamento: "A verdadeira infinitude explica, portanto, várias características do sistema de Hegel: por exemplo, por que deve deus ser a estrutura lógica do mundo, e por que formas de pensamento [...] devem estar implantadas no mundo".[21] E o movimento da autêntica Infinitude do Ser,[22] de sair de si, de exteriorizar-se (*entäusserung*) no seu ser-Outro, e voltar a si restaurando-se, é a plenitude de Deus, para

[17] Ibid., §95, p. 191.

[18] Ibid., p. 193.

[19] Ibid.

[20] Cf. ROGER GARAUDY, Para Conhecer o Pensamento de Hegel, Porto Alegre: L&PM, 1983 [no que segue: PCoPH], p. 114.

[21] Cf. MICHAEL INWOOD, Dicionário Hegel, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 178.

[22] Esse movimento Hegel também descreve na Fenomenologia do Espírito (Tradução de Paulo Meneses e Pe. José Machado), Petrópolis: Vozes, 2007, §18, p. 35: "Aliás, a substância viva é o ser, que na verdade é *sujeito*, ou-o que significa o mesmo-que é na verdade efetivo, mas só na medida em que é o movimento do pôr-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se Outro. [...] Só essa igualdade *reinstaurando-se*, ou a reflexão em si mesmo no seu ser-Outro, é que são o verdadeiro; [...]".

Hegel: “O que Hegel chama de Deus é o ser em sua totalidade concreta, a presença do Infinito”.[23]

IV. Conclusões

A partir de nossa exposição do processo da Lógica de Hegel, podemos perceber que o Infinito na *Doutrina do Ser* tem sua primeira manifestação no Ser-aí, na sua transição ao Ser-para-si; e que o Infinito autêntico envolve o momento dialético da negação da negação, assim como se mostra indissociavelmente ligado ao Finito.

O autêntico Infinito, então, para Hegel, é a mediação do Ser consigo mesmo ao diferenciar-se em seu ser-Outro, permanecendo idêntico a si mesmo no processo. E em ambos os momentos que abordamos da Lógica fica claro esse aspecto da *Verdadeira Infinitude*: o permanecer junto a si mesmo do Ser na sua alteração em seu ser-Outro. A menção às demais partes da lógica nos possibilitou mostrar que o Infinito faz-se presente no momento em que há o movimento de auto-referência, como na dialética do Algo e do Outro. E a partir da dialética da Finitude-Infinitude, embora de forma breve, pode-se perceber a relevância que a questão assume no tratamento que Hegel dá ao problema da existência de Deus.

[23] Cf. PCoPH, p. 145.

Herbert Marcuse expõe a "Ciência da Lógica" de Hegel, como expressão efetiva do processo da realidade em sua obra "Razão e Revolução, o advento da teoria social"[1]

Prof. Doutorando Alberto Dias Gadanha
(UECE, Fortaleza)
gadanhaad@uece.br

Resumo: Marcuse expõe "A Ciência da Lógica" como lógica dialética, como dinâmica de identidade-síntese, construída pelo conceito, elemento livre e autodeterminador de si e do processo histórico. O conceito, na sua forma verdadeira de existência, é "o Subjetivo livre, independente, autodeterminado, ou melhor, é o próprio Sujeito". (RR pg. 119) A lógica dialética trata de categorias que garantem a expressão do efetivo processo da realidade como uma dinâmica de identidade-sintética. O conceito se perfaz como síntese constituída entre o elemento de linguagem livre, autodeterminador de si e o processo histórico. A construção conceitual evidencia sua fundamentação concreta porque histórica e sua liberdade porque autodeterminada. A própria dinâmica do conceito tem sintetizado em si a negatividade, aquilo que pelo pensamento faz que se refira às coisas, a sua natureza própria, ao universal enquanto a essência das coisas. Ainda mais sintetiza em si a totalidade histórica, porque chega a um resultante processado, a uma compreensão específica do mundo. O conceito, na sua forma verdadeira de existência, é o subjetivo livre, a capacidade de ser si mesmo e é histórico, estrutura racional, síntese compreensiva do ser.

Palavras-chave: Lógica, Conceito, Identidade-sintética, Processo histórico, Autorealização

I. Para Marcuse, Hegel descobriu e utilizou a identidade-sintética entre a coerência de si e do processo histórico como uma forma definitiva da dinâmica do conceito.

Herbert Marcuse compreende que a Lógica de Hegel, em contraposição à Lógica tradicional restrita às regras do raciocínio, trata de ca-

[1] Texto fundado no início do capítulo V "A Ciencia da Lógica" da obra MARCUSE, H. "Razão e Revolução - Hegel e o advento da teoria social", 5ª ed. - São Paulo, Paz e Terra, 2004, edição utilizada para citações. Utilizamos sim a edição de lingua inglesa "Reason and Revolution – Hegel and the rise of social theory", London: Oxford University Press, 1941.

tegorias que garantem a expressão do verdadeiro processo da realidade como dinâmica de identidade-sintética, como síntese em devir. A lógica dialética é instrumental, é linguagem livre, é o conceito compreendido como síntese constituída entre a autodeterminação de si e o processo histórico. O conceito é autodeterminação de si, porque evidencia sua significação livre e é autodeterminação do concreto porque evidencia processo histórico. O conceito, na sua forma verdadeira de existência, é "o subjetivo livre, independente, auto-determinado, ou melhor, é o próprio Sujeito". (RR p. 119) Além disto, o conceito tem em si a negatividade, aquilo que pelo pensamento faz com que ele se refira às coisas, a sua natureza própria e ao universal enquanto sua essência. Ele (conceito) sintetiza em si a totalidade histórica, porque chega a um resultado processado, a uma compreensão específica do mundo. O conceito, na sua forma verdadeira de existência, é uma conjunção entre o subjetivo-livre por um lado, como capacidade de ser si mesmo, de ser subjetivo e por outro de ser histórico; é a conjunção entre determinação histórica e liberdade em si. O conceito é uma estrutura compreensiva da coerência interna de si e da materialidade do seu outro, o compreendido.

A Ciência da Lógica não está restrita ao estudo das categorias formais do pensamento e das regras específicas do desenvolvimento dos raciocínios. As categorias da lógica dialética integram tanto a formalidade dos raciocínios, quanto o conteúdo a que tais raciocínios se referem, expressam a dinâmica da realidade, não se restringem à separação forma-conteúdo. A lógica dialética integra o conteúdo da lógica formal e da lógica material, tratados separadamente por filosofias escolásticas. Hegel nem descobriu a dinâmica da realidade, nem foi o primeiro a adaptar as categorias filosóficas a este processo. O que ele descobriu e utilizou foi uma forma definida de dinâmica, e a novidade e significação última da sua lógica repousam neste fato. (RR p. 114) Marcuse reconhece que a dinâmica categorial dialética é construída para compreender os processos da dinâmica concreta, tanto em relação à natureza quanto em relação à construção cultural humana, mas antes de desenvolver a compreensão do conceito como pressuposto para a compreensão de todo o sistema filosófico desenvolvido em A Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel. A forma definitiva da dinâmica do conceito exposta por Marcuse como a identidade-sintética entre a coerência de si e do processo histórico lhe permite apresentar o conceito, instrumento e resultado do pensar sob três significados, a saber primeiro como o que

pelo pensamento se conhece das coisas, como o que nelas é realmente verdadeiro, o segundo como a estrutura racional do ser, como Logos que dá significado ao mundo e terceiro como a autodeterminação do sujeito livre, verdadeira forma da estrutura racional do ser.

I. 1. A compreensão sintética do termo idêntico, fundamenta o primeiro significado do conceito como aquilo que pelo pensamento se conhece das coisas, como o que nelas é realmente verdadeiro.

A dinâmica categorial específica da negatividade dialética é análoga à dinâmica existente entre os três significados da palavra suspensão, ou do verbo alemão aufhöben, a saber: a) cancelar, b) manter e c) elevar de qualidade. Dinâmica que permite compreender porque a filosofia por si mesma, além de verificar a contradição entre pensamento e realidade, não permanece na acomodação deste dualismo, mas parte por sua força para estabelecer um resultado novo, para construir uma nova identidade, uma melhoria de qualidade, a realidade sintética. “Hegel acha que tal dualismo equivale à submissão ao mundo como ele é (contingente), e à fuga do pensamento diante da sua alta tarefa de conduzir a ordem existente da realidade à harmonia com a verdade”. (RR p. 114) A lógica dialética, pela negatividade inclui além da aparência do existencial, um outro aspecto da verdade do existencial, as suas potencialidades. A negação do existente determina seu próprio ser. A realidade do existente, a realidade de uma coisa é constituída pelo quê da coisa não está aparecendo. As potencialidades da realidade são evidenciadas como contraposição à aparência do existir. “A parte material da realidade de uma coisa é constituída pelo que a coisa não é, pelo que ela exclui e repele como seu oposto”. (RR p. 114) A compreensão do dêntico, como relação sintética da negatividade entre o em si e o outro de si, evita o dualismo permissivo da submissão ao mundo tal como ele é. À submissão ao mundo como ele está, se contrapõem outras possibilidades que ainda não estão actualizadas, ainda não estão efetivadas, não passaram do modo potência para o acto, como o distingue Aristóteles.

A identidade efetiva da coisa é o devir enquanto identidade-síntese sob forma do processo de desenvolvimento de suas potencialidades. “Para ser o que realmente é, cada coisa deve vir a ser o que ela não é.

Dizer, então, que cada coisa se contradiz é dizer que sua essência [seu dever-ser] contradiz um determinado estado de sua existência.". (RR p. 115) A efetividade de algo, de acordo com a compreensão dinâmica da dialética, é o resultado da contraposição entre o existente aqui e agora, e aquilo que dele ainda não está existente, mas deve ser porque é sua necessidade imanente. Suas potencialidades apesar de ainda não existirem, lhe são consideradas próprias. "A verdade do indivíduo transcende sua particularidade e encontra uma totalidade de relações conflitantes nas quais, a individualidade se perfaz [se torna]". (RR p. 116) A negação da particularidade do indivíduo evidencia sua verdade, sua universalidade, a totalidade de suas relações transcendem uma primeira abordagem imediata. A universalidade é compreendida como identidade-síntese, como relação de negatividade entre o em-si, imediato e o outro-de-si, refletido. Esta compreensão é que fundamenta o conceito como o universal imanente nas coisas, como a síntese entre a abstração de uma universalidade em si refletida e a concreção do seu outro mais particular, o imediato. "O conceito de uma coisa é 'o Universal e a ele imanente'; imanente porque o universal contém e sustenta as potencialidades próprias da coisa". (RR p. 117) O conceito é compreendido como o universal ínsito nas coisas "Conceito é a ...natureza das coisas, o que pelo pensamento se conhece das coisas e o que nelas é realmente verdadeiro". (RR p. 118)

I. 2. A compreensão do conceito como a síntese que dá significado ao mundo, como Logos, como a estrutura racional do ser, é o segundo significado do conceito.

Desde que a síntese histórica faça parte de sua construção, o conceito passa de uma forma lógica própria de um universal abstrato à forma lógica de um universal concreto. A universalidade ao compreender a individualidade determinada torna-se o critério em relação a que o indivíduo possa e deva ser. Ultrapassa-se a compreensão de dualidade contraditória entre a universalidade, simples conceito formal, e a particularidade da realidade empírica. Marcuse é explícito em relação a Hegel:

> ..., segundo se alega, o conceito é um universal, ao passo que tudo o que existe é particular. O conceito é, pois, "apenas" um conceito, e sua verdade, apenas um pensamento. Contrariando esta opinião, Hegel mostra que o universal não somente existe

> como também é ainda mais efetivamente uma realidade do que o é o particular. (RR p. 116)

Esta compreensão do universal ultrapassa posições que restringiriam o universal a uma identidade formal. Como simples nomes, como formalidades, os universais não poderiam fazer parte do debate avaliativo-crítico, não teriam referência ontológica em relação às particularidades. As ideologias autoritárias se valem da lacuna nominalista, da falta de um critério sintético entre formalidade e determinação, para poderem por meio de referências universais abstratas subjugar interesses particularidades determinados. Significantes institucionais [democracia - liberdade] são transformados em simples nomes sem referência ontológica universal crítica, são transformados em simples vacuidades significativas. "Segundo Hegel, entretanto, não há particularidade, qualquer que seja ela, que possa legislar sobre o homem individual. Ao próprio universal está reservado este direito supremo". (RR p. 116)

A formação do universal, do conceito, é um processo histórico, concreto, em que o homem atua como sujeito efetivo. A posição nominalista, de uma realidade autônoma de nomes, faz destacar o dualismo pensamento-realidade e contrapõe-se ao conceito dialético de conteúdo universal resultante de processo material. O conteúdo do universal não é resultado de um simples pensar, mas é historicamente forjado. "Através da negação de cada forma histórica de existência que se tornou um obstáculo às potencialidades do homem, este acabará atingindo, por si, a autoconsciência da liberdade" (RR p. 117). Deste modo o conceito que eclode do processo histórico, da situação concreta, da particularidade existencial, significa para Marcuse: a estrutura racional do ser, o mundo como Logos, razão. Neste sentido, o conceito é único, e é a base essencial e o conteúdo genuíno da Lógica. (RR p. 118) Eis o segundo significado do Conceito, como a estrutura racional do ser.

I. 3. O conceito como a autodeterminação do sujeito livre, como a verdadeira forma da estrutura racional do ser, é o terceiro significado do conceito.

Pela observação do segundo significado: o conceito como a estrutura racional do ser, como o logos do mundo, é que Marcuse nos

apresenta o terceiro significado, isto é , o conceito como independência, como autodeterminação é como o próprio sujeito. Diz Marcuse:

> As categorias empregadas por Hegel para revelar esta essência [logos do mundo] compreendem a estrutura genuína do ser [segundo significado] como uma unificação de opostos que exige que a realidade seja interpretada em termos de “sujeito”. Assim, a lógica da objetividade se transforma em lógica da subjetividade, que é o verdadeiro “conceito” da realidade. (RR p. 119)

Todo o processo de compreensão foi construído e reflete um sistema totalizador de proposições. A verdade do conceito está na totalidade desse desenvolvimento concreto, não é exterior às particularidades concretas. A própria concreção histórica é síntese da situação existencial e das suas potencialidades. Este procedimento que mostrou que o conceito é o universal ínsito nas coisas, que mostrou que o conceito é a estrutura racional do ser, mostra igualmente sua verdadeira forma de existência, a autodeterminação, ele (conceito) é autodeterminação do sujeito livre. “O conceito na sua forma verdadeira de existência, é ‘o Subjetivo livre, independente, que se autodetermina, ou antes é o próprio sujeito”. (RR p. 119) Marcuse já havia confirmado nesse captulo de introdução à leitura da Ciência da Lógica de 1941 que a Liberdade é o princípio ontológico de tudo. Esta compreensão de Hegel ele confirma no prefácio da 2.a edição do livro Razão e Revolução de 1941. Diz Marcuse no Prefácio de 1960:

> Mas liberdade é para Hegel, uma categoria ontológica: isto significa ser, não um mero objeto, mas sujeito de sua própria existência, não sucumbir a condições externas, mas transformar fatalidade em realização. Esta transformação é, de acordo com Hegel, a energia da natureza e da história, a estrutura interna de todo o ser! Pode-se sentir tentado zombar desta idéia, mas deve-se estar ciente de suas implicações. (§ 7)

Marcuse adverte-nos para estarmos cientes das implicações da não aceitação do princípio da liberdade como o princípio ontológico e que não é qualquer lógica que evitará aceitarmos o mundo como ele é. Uma alternativa seria o nihilismo que não suporta nem a reflexão sobre si mesmo porque a contradição de sua própria proposição o destroi. Outras duas alternativas Marcuse já as expôs como consequências do

dualismo, a saber, a submissão à fatalidade e a fuga do pensar e transformar o ápice da capacidade humana em contemplação não refletida de devaneios espirituosos.

II. O absoluto, sujeito e predicado lógicos, expressam a integridade do sistema representativo dialético.

Marcuse apresenta, por meio da negatividade sintética, a totalidade integradora entre pensamento e ser. O ser verdadeiro é perpetuado pelo processo dialético, nada de mundos além da racionalidade crítica. O ser verdadeiro não está para além deste mundo, mas só existe no processo dialético que o perpetua. (R&R p. 149)[2] A dinâmica do ser está inerente a si próprio, não se aceita alheiamento, não se fundamenta em heteronomia. O desenvolvimento do ser verdadeiro, o desenvolvimento do sujeito e de seu pensamento integra a força de si que inclui sua transformação em síntese concreta, em síntese histórica. O processo da realidade é um "círculo" que mostra a mesma forma absoluta em todos os seus momentos, a saber, a volta do ser a si mesmo, pela negação do seu ser-outro. (RR p. 149)

A integridade do processo que se mantém como certeza de seu todo é denominada por Marcuse de forma absoluta. Forma absoluta, totalidade processual ou simplesmente o absoluto é o substantivo que o pesquisador tem a sua frente, é aquilo de quê o pensador deve falar. De modo que esse todo ou o absoluto é por um lado, o sujeito lógico; no entanto essa mesma totalidade processual é por outro lado o predicado lógico, é a qualidade necessária do ser verdadeiro. A forma absoluta, a totalidade processual ou simplesmente o absoluto é igualmente sujeito e predicado lógicos da perspectiva da compreensão dialética do real. Marcuse reconhece no Sistema de Representação, apresentado pela Ciência da Lógica, o pressuposto de compreensão do restante do sistema filosófico ou simplesmente o que é para ser representado, a saber, a compreensão da natureza e do espírito. A integridade referida aqui como o Absoluto tanto é o sujeito a ser tratado como é a maneira como deve ser tratado tal sujeito. A integridade, a totalidade ou o absoluto é a fundamentação ontológica para todo o procedimento epistemológico dialético.

---

[2] Segue o original e em seguida a tradução brasileira: "The true being does not reside beyond this world, but exists only in the dialectical process that perpetuates it." "O ser verdadeiro não pode viver fora deste mundo, mas só existe no processo dialético que o mundo perpetua.".

II. 1. A Idéia, forma mais alta de autorealização do sujeito livre, é o ser verdadeiro.

Que tipo de totalidade, que tipo de instrumento de compreensão podemos ter disponível para abordar determinações da natureza e da cultura? Já vimos que Marcuse compreende o conceito, como a integração do próprio ser e do sujeito livre que o representa.

> O conceito designa a forma geral de todo ser, e, ao mesmo tempo, o próprio ser que representa adequadamente esta forma, a saber, o sujeito livre. O sujeito existe, mais uma vez, em um movimento que passa de modos inferiores a modos superiores de auto-realização. (RR p. 145)

A representação não pode ser absoluta por si, só o é, absoluta e efetiva, se for igualmente compreensiva, isto é, pertinente e constituída pelo representado. Não se há pré-domínio, sim reciprocidade entre o representador, o sujeito livre e o representado, o ser histórico.

A idéia não significa aqui alternativa, a negatividade em relação ao estabelecido (ao histórico), torna-se aqui a figura de integração e de totalidade. Marcuse considerou que para Hegel, além da característica crítica de alteridade, a idéia é compreendida como a forma mais alta da autorealização do sujeito livre. (RR p. 145) Compreendida como tal, a idéia transforma-se no significado principal do ser. Marcuse compreende o paradoxo entre a realidade e a idéia, entre sujeito e história, como um paradoxo intencional, em que a idéia é que é o ser verdadeiro. A qualidade do ser verdadeiro, sintético, surge do paradoxo intencional. Para Hegel, que não conhecia nenhum reino de verdade fora deste mundo, a idéia é efetiva e a tarefa do homem é viver na sua efetividade. (RR p. 146)[3] Sua efetividade é o paradoxo intencional, que sintetiza conhecimento e vida. Pelo conhecimento, o trabalho humano torna-se trabalho livre. A liberdade pelo trabalho realiza-se pela síntese conseguida pelo sujeito ao efetivar as potencialidades das coisas. Pode-se por isso pensar realisticamente a proposição paradoxal cultura-natureza, espírito-natureza assim como uma proposição de

[3] Enquanto Marcuse diferencia “actual” de “real”, a tradução brasileira mantém indistintos os significados das duas palavras. A saber: the idea is actual and man’s task is to live in its actuality. (a idéia é algo de real, e a tarefa do homem é viver na sua realidade).

organização social racional. Mais ainda, só por força do conhecimento pode a vida se tornar tal trabalho livre, pois que o sujeito precisa do poder do pensamento conceitual para dispor das potencialidades das coisas. (RR pg. 146)

II. 2. A Idéia Prática, a realização do Bem, é mais alta que a Idéia da Cognição.

Marcuse reconhece o lado crítico do idealismo de Hegel devido a prioridade da idéia prática. A idéia prática, realização do bem, identifica a dignidade do universal, bem, com a dignidade do simples real, a realidade externa. ...a idéia prática, a realização do Bem[4] que modifica a realidade exterior, é mais alta do que a idéia de Cognição ...por isto tem, não só a dignidade do universal, como também do simplesmente efetivo. (RR p. 146) Novamente o elemento do paradoxo está pressuposto, mas o seu significado ancora-se na prática, elemento prioritário em relação ao conhecer. A capacidade crítica é de estatuto prático. Marcuse destaca o lado crítico do idealismo de Hegel como uma filosofia que transformou história em ontologia, transformou história em sistema, história em história pensada. O mundo objetivo transforma-se em instrumento de autorealização quando o sujeito reconhece como sua, toda a realidade. Enquanto o conhecimento e a ação tiverem um único objeto exterior ainda não dominado, e, portanto, estranho e hostil ao sujeito, o sujeito não é livre. (RR p. 146) O sujeito é livre quando a complexidade do paradoxo conhecimento-ação, transformar-se-ia na harmonia pretendida pelo sujeito, quando sua liberdade estiver efetivada na prática. Prática que devido sua prioridade ontológica não se dilui pelo exercício do sujeito enquanto subjetividade, mas enquanto pensamento. Só o pensamento, o pensamento puro, realiza as exigências da liberdade perfeita, porque o pensamento "pensando" a si mesmo é, neste ser-outro, inteiramente por si; não tem outro objeto que não ele mesmo. (RR p. 146) Marcuse classifica este idealismo de Hegel que supera a realidade e não simplesmente opõe-se como elemento alternativo [como dever-ser], de idealismo crítico porque fundado no verdadeiro ser, na unidade do conhecimento e da ação. Ele acabou por transformar a história em ontologia. [de compreender a história como

[4] A tradução brasileira transformou: "Hegel expressly declares that the practical idea, the realization of 'the Good' " em "Hegel declara expressamente que a idéia prática, a realização do "Deus".

sistema, como coerência] O verdadeiro ser é concebido como um ser perfeitamente livre. (RR p. 146) A História é compreendida como realização de liberdade.

II. 3. A idéia absoluta é o sujeito na sua forma final pensamento, o poder da razão como materialização concreta da liberdade.

Contrapõe-se à contingência dos antagonismos sócio-históricos, a necessidade de integração conciliadora do poder real da razão (necessidade intrínseca de compreensão) por um lado e o da materialização concreta da liberdade por outro. A situação de contraposição do poder real da razão com a materialização concreta da liberdade faz com que uma filosofia de base dualista possa propor um idealismo de porte transcendente. Marcuse confirma que, para Hegel, tanto o dualismo idealista como o sujeito não-livre, são uma completa renúncia à razão. Nesta sociedade, o homem continua sujeito às leis de uma economia não controlada, e tendo de ser dominado por um estado forte, capaz de enfrentar as contradições sociais. (RR p. 147) Marcuse continua sua exposição sobre como compreender a idéia de Hegel, pois se o homem está sob grilhões e não pode resignar-se ao dualismo, o ser verdadeiro passa ser a síntese entre conhecimento e prática.[5] A razão e a liberdade voltam novamente a se refugiar na idéia, pois que elas [razão e liberdade] são os critérios do verdadeiro ser, e a realidade na qual se materializam está desfigurada pela irracionalidade e pela servidão. (RR p. 147) Resignação lógica à Idéia significa compreender a etapa da idéia em seu desenvolvimento histórico. O mundo objetivo torna-se, então, o meio em que se auto-realiza o sujeito que conhece a realidade toda como sua própria realidade e tem a si mesmo como o único objeto. (RR p. 146) Resignação lógica à Idéia significa ainda compreender a relação absoluta entre mundo presente e o pensamento, como possibilidade concreta de liberdade. A humanidade tornou-se consciente do mundo como razão, tornou-se consciente das formas verdadeiras de tudo o que se pode realizar. Purificado dos resíduos da existência, este sistema da ciência é a verdade sem jaça [sem dúvida, sem falha], a idéia absoluta. (RR p. 147)

---

[5] Marcuse insiste em 1960 em seu Prefácio "Contra os diversos obscurantistas que insistem no direito do irracional versus a razão, na verdade do que é natural versus o intelecto, Hegel indissoluvelmente liga progresso na liberdade ao progresso no pensamento". (Prefácio § 19).

O conteúdo verdadeiro da idéia absoluta é tão somente a totalidade processual do sistema a ser compreendido. A soberania da idéia absoluta não é apriori, nem elimina qualquer possibilidade de interação com um outro de si. Marcuse apoia corrigir a compreensão da razão como positividade fechada em si e da compreensão do sistema como ordenado e completo. "É, sem dúvida possível comprazer-se em acumular palavreado vazio sobre a idéia absoluta. Mas, o conteúdo verdadeiro desta idéia é tão-somente a totalidade do sistema do qual, até agora, estudamos o desenvolvimento". (RR p. 147) Não é um sistema fechado em si, não é uma forma harmoniosa e estável; a idéia absoluta contém em si sua própria negação, é um processo de unificação de opostos que só se completa em outro. "O todo é a verdade e o todo é falso", Marcuse nos adverte no Prefácio da 2ª edição de Razão e Revolução.[6] A idéia absoluta é falsa se for únicamente ou simplesmente unívoca.

A idéia absoluta faz o ser ser compreendido como uma totalidade concreta em que subsistem distinções e relações essenciais de um princípio compreensivo. Porque agora ele (ser) é compreendido no seu conceito (O ser, abstração universal, processando-se por meio das qualidades essenciais atinge a expressão linguística de sua concretude, como conceito. A abstração universal, ser, atinge, com o conceito, sua totalidade concreta).

"A idéia absoluta é o sujeito na sua forma final pensamento. O ser-outro ou negação do sujeito é o objeto, o ser. A idéia absoluta tem de ser agora interpretada como ser objetivo". (RR p. 149) Ao se compreender a idéia absoluta como ser objetivo, como efetividade, compreende-se o poder da razão como materialização concreta da liberdade, passagem da compreensão, Logos, para a efetivação natural e cultural, é a passagem do sistema para a liberdade, para a história. Este objetivo, a liberdade como princípio ontológico, Marcuse reconhece na Lógica e no Sistema de Hegel.

II. 4. A totalidade compreensiva do mundo inicia-se pelo BEM enquanto indeterminado, determina-se no seu ser-outro e recupera-se conscientemente no processo pelo sujeito.

Compreender o mundo pelo processo da idéia absoluta pressupõe a reciprocidade entre sujeito e objeto, entre liberdade e mundo,

[6] Frase conclusiva do Prefácio de 1960. A note on dialectic do livro de Herbert Marcuse Reason and Revolution - Hegel and the rise of social theory - Boston: Beacon Press, 1960.

pressupõe a compreensão da Idéia Absoluta como o processo efetivo da realidade, como a transição objetiva de uma forma de ser à outra. O próprio processo efetivo da realidade inclui a libertação e a determinação da idéia por meio de síntese efetiva nos processos da Natureza e do Espírito (os culturais). Marcuse cita Hegel "'a idéia se liberta espontaneamente' na natureza, ou que espontaneamente 'se determina' como natureza". (RR p. 149)

A idéia absoluta é a forma limite de adequação, por um lado entre forma e conteúdo, lógica dialética, e por outro entre forma lógica e realidade existente, entre conceito e sujeito pensante; é a exposição do dinamismo entre a) posição, a idéia, e b) contraposição, o ser objetivo; é 3) a recuperação sintética destes dois elementos. "Assim, a idéia absoluta, que é a forma adquada desta existência, deve conter em si o dinamismo que a impele para o seu oposto e que, pela negação deste oposto, a faz voltar a si". (RR p. 150)

Afirma Marcuse que a Lógica de Hegel reassume uma pretensão da tradição metafísica aristotélica de compreender o ser como tal, o ser verdadeiro, como ser determinado. Desde Aristóteles, a busca do ser (como tal) estivera ligada à busca do ser verdadeiro, daquele ser determinado que expressa de modo mais adequado o caráter do ser-como-tal. (RR p. 149) Passa-se da compreensão da função puramente ontológica de se estabelecer o ser verdadeiro, o ser-como-tal, como a ligação entre o verdadeiro e o determinado, para a necessidade da compreensão da possibilidade da liberdade pela expressão do sujeito na história. É necessário compreender que a idéia absoluta é concebida como liberdade, como precipitação do si no seu ser-outro, o como-tal no determinado, concebendo-a como a criadora efetiva do mundo, como a efetivação da razão. A compreensão a que se chegou de que o verdadeiro ser, a saber, as totalidades das formas puras de todo ser se realizam no sujeito livre, porque só ele é que pode pensar-se como livre. A compreensão totalizada do ser, a idéia absoluta deve ser concebida como o que realmente cria o mundo, ela deve demonstrar sua liberdade precipitando-se livremente no seu ser-outro, isto é, natureza, (RR p. 150) e por extensão na cultura. A cultura é compreendida aqui enquanto criadora porque ancorada na capacidade alteradora do sujeito e compreendida igualmente como o que foi criado na natureza.

É pela certeza desta dinâmica, e desta processualidade, inerente à realidade que: O desenvolvimento do sujeito liberta o ser da sua necessidade cega, e a natureza se torna uma parte da história humana, portanto, uma parte do espírito. O desenvolvimento do sujeito pela negatividade refere-se tanto à natureza quanto à história. A história, por sua vez, é o longo caminho da humanidade em direção ao domínio conceitual e prático da natureza e da sociedade, domínio que passa a existir quando o homem é trazido à razão e a um domínio do mundo como razão. (RR p. 150) A Lógica é compreensão é o parâmetro da compreensão. Pela Lógica compreendemos o ser verdadeiro com a qualidade do todo, e compreendemos igualmente que é de tudo, da constituição integridade sintética que a filosofia pode ser responsável. Este sistema abrange o mundo todo como uma totalidade compreensiva, na qual todas as coisas e relações surgem na sua forma e conteúdo efetivos, isto é, no conceito. Nele (nele conceito, nela idéia, nele sistema) é atingida a identidade do sujeito e do objeto, do pensamento e da realidade. (RR p. 150) Este é o objetivo que Marcuse reserva à Lógica de Hegel: a compreensão sintética com melhoria de qualidade entre sujeito e objeto, entre pensamento e realidade ou entre quaisquer que sejam as contradições ontológicas.

FILOSOFIA PRÁTICA

Hegel e o Reconhecimento

Prof. Doutorando Tarcísio Alfonso Wickert
(UFSC, Santa Catarina)

Resumo: O presente artigo visa apresentar algumas ideias referentes a construção do conceito de Reconhecimento e Alteridade como fundamentos da própria identidade em Hegel. É o movimento da verdade dialética que ocorre e se constrói entre o homem e a história. Essa efetividade só é possível na integração do indivíduo com a comunidade, pois o Eu é um Nós e o Nós uma unidade entre todas as diferenças diante e com o Outro. É nessa unidade que se desdobra a própria identidade, pois é na família, sociedade civil e no Estado onde as diferenças éticas se manifestam e são constituídas numa totalidade. Aqui o direito se objetiva na mais alta expressão da liberdade, na medida em que ele é a realização e o cultivo da vida.

Palavras-chave: Reconhecimento, Direito Abstrato, Direito Objetivo e Eticidade

I. Introdução

O Sistema hegeliano é um sistema do movimento da Razão, do Espírito e da História. É processual, caminho e caminhar constante, tensão imanente entre a tese e sua síntese. O Todo requer um olhar constante de suas partes, é o diferenciar-se incessante como constituidor da identidade. Da representação *(Vorstellung)* para a exposição do sistema no seu todo *(Darstellung).* É de certo modo o desdobramento e o reconhecimento do todo em si mesmo e as partes em relação ao todo e a si mesmos. É o todo, não como filosofia perene, mas como movimento dialético. Conforme Serrano,

> o movimento permanente é a verdade dialética de Hegel. Este expressa um aspecto do processo dialético em relação entre o homem e a história. A máxima e verdadeira obtenção da individualidade somente é possível por meio da integração do sujeito na coletividade e no processo histórico".[1]

[1] CALDERA ALEJANDRO SERRANO, Os Filósofos e seus Caminhos (Tradução de Antonio Sidekum), São Leopoldo: Nova Harmonia; UAM, 2007, p. 142.

Não podemos pensar em Hegel um indivíduo abstrato, separado da comunidade, mas deve sempre ser pensado como um *Nós* e não um *Eu*. Ou dito de outro modo,

> só na comunidade de pessoas livres e iguais a subjetividade constitui-se enquanto tal. A individualidade não se constitui em contraposição à universalidade, nem se faz sem ela: o indivíduo só se afirma como tal no seio de uma comunidade de homens livres e iguais. Todo o processo é circular: parte do indivíduo e retorna a ele, mas no ponto de chegada temos o 'indivíduo universal', que pela mediação de um processo de conquista de sua humanidade, se elevou à esfera da comunicação das liberdades.[2]

Os sujeitos se constituem de modos independentes cada qual para si, mas só são o que são em relação com os outros constituindo com eles uma unidade. Neste sentido a independência do indivíduo somente é possível na e com a comunidade. O indivíduo se afirma, reconhece e é reconhecido na coletividade, diante do Outro. É o que Hegel afirma no § 436,

> *A consciência-de-si universal* é o saber afirmativo de si mesmo no outro Si: cada um desses Si tem como livre singularidade *absoluta autonomia* mas devido à negação de sua imediatez, ou desejo, é consciência-de-si universal, e é objetivo, e tem a universalidade real como reciprocidade de modo que se sabe reconhecido no outro [Si] livre; e isso sabe enquanto reconhece o outro e o sabe livre.[3]

É nessa mútua relação de ser em si e para si que se constitui a identidade de cada sujeito pois,

> A Identidade nunca é sem Diferença e a Diferença jamais sem a Identidade. Isto, o que a Identidade e a não Identidade [Diferença] mantém relacionados [unidos] é o movimento da reflexão da contradição, esta não apenas como uma parte em harmonia com o todo, mas que constitui cada Identidade e Diferença.[4]

---

[2] MANFREDO ARAÚJO DE OLIVEIRA. Ética e Sociabilidade, São Paulo: Loyola, 1993, pp. 184-85.
[3] G. W. F. HEGEL, Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio, São Paulo: Loyola, 1995.
[4] BERHARD LAKEBRINK, Studien zur Metaphysik Hegels, Freiburg: Verlag Rombach & Co GmbH,

II. Reconhecimento como Tensionamento da Dialética e da Eticidade em Hegel

Hegel constrói todo o seu sistema em cima do mútuo reconhecimento da identidade e da diferença, uma pressupõe e exige a outra. É o movimento da dialética como desenvolvimento do Espírito Subjetivo, Espírito Objetivo e Espírito Absoluto. Como afirma Serrano,

> A dialética do Espírito Subjetivo se inicia com a contradição ou luta das consciências. O encontro das consciências significa uma luta de morte por reafirmar, não tanto uma possessão material quanto uma escala de valores e a própria interpretação da verdade. Cada consciência quererá reafirmar sua verdade frente às outras, por sua vez que tal reafirmação só é possível na medida em que a verdade, suposta por uma consciência, possa ver-se livremente refletida na outra consciência. Nesta luta de consciências, que é a história do ser humano individual, está em jogo, mais que a vida, a liberdade.[5]

Diante disso podemos constatar que Hegel coloca a consciência num campo de forças, de lutas, de paradoxos: ou o indivíduo opta pela garantia da vida em detrimento da ausência da liberdade, que neste caso encontra-se o escravo; ou ele procura garantir a liberdade e coloca a vida ao litígio da morte, situação do senhor. Aqui constatamos uma decisão pela vida e a outra pela liberdade que aparentemente uma anularia a outra, mas são tão somente conflituosos e contraditórios. O escravo temendo a sua morte diante do senhor, prefere a escravidão e a própria vida, pois Hegel afirma no adendo do § 328 da filosofia do direito que "arriscar a vida é, sem dúvida, mais do que recear a morte".[6] Podemos nos indagar sobre o processo da subjetividade ou intersubjetividade na relação entre o senhor e o escravo. Devemos pensar a relação da subjetividade como "o movimento de saída de si e de retorno a si pela mediação da alteridade: só no outro e através do outro a subjetividade se constitui como tal".[7]

A estrutura da relação entre senhor e servo/escravo não é uma relação unilateral, mas diversa na diversidade. Hegel quer demonstrar

1969, p. 34.

[5] SERRANO, 2007, p 143.

[6] G. W. F. HEGEL, Principios de la filosofia Del derecho, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1975.

[7] OLIVEIRA, 1993, p. 185.

nesta relação os aspectos da consciência, da liberdade e da vida. Além disso, discutir e mostrar a ruptura com a filosofia moderna do solipsismo cartesiano. É essencial a defesa que Hegel faz contra a metafísica do entendimento de Kant em vista de uma metafísica da razão. Hegel luta e defende na sua filosofia a reconstituição do todo, pois a verdade está no todo. Nisto consiste pensar o horizonte da vida como liberdade. A unidade representa o grau mais elevado da alteridade, lugar este, onde o outro é resistência e se legitima no reconhecimento como digno de um lugar no mundo da existência. Quanto maior for a unidade, o seu todo, mais pleno será a realização da alteridade e o reconhecimento mútuo, porque o verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente isto através do desdobramento completo do Ser. (*das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen*)[8]

Compreender a relação de servo e senhor é ter presente a consciência do todo, pois somente na autoconsciência *(Selbsbewusstsein)* é possível a superação das contradições. Superar contradições não significa a eliminação do outro, mas colocá-lo na esfera do reconhecimento. Este reconhecimento carrega uma responsabilidade ética diante do outro, pois saímos da condição do Eu para a condição do Nós. Este Nós que é também um Eu. (*"Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist"*)[9] É nessa dinâmica que devemos analisar as categorias de Senhor e Servo. Conforme Williams,

> O senhor é o aparente vitorioso da luta, ele foi o mais bem sucedido, coagindo o reconhecimento do escravo. O senhor é essencial, o escravo é inessencial e, portanto, não conta. No entanto, o domínio é a prova oposta do que pretende ser. Pois o senhor agora confronta-se não mais como um ser independente, mas como um ser dependente. A verdade da consciência livre é a dependência da consciência servil do escravo. Conseqüentemente, o senhor não pode estar seguro da verdade da sua independência porque ele tem o reconhecimento dessa verdade sempre pelo que é inessencial, o escravo dependente, e esse reconhecimento depende da coerção. Nessa aparente vitória o senhor enfraqueceu a si mesmo.[10]

[8] G. W. F. HEGEL, Phenomenologie des Geistes, Hambrug: Feliz Meiner, 1988 [no que se segue, PhG], p. 15.

[9] G. W. F. HEGEL, PhG, p. 127.

[10] ROBERT R. WILLIANS, Hegel e Nietzsche: reconhecimento e relação senhor/escravo, in: DENIS ROSENFIELD, Estado e Política: a filosofia política de Hegel, Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2003, p. 82.

Pode-se observar que há também uma inversão na condição do escravo, pois ele permite essa condição de escravo diante do medo da perda da vida, e é essa a luta que impõe para si mesmo e para os demais: lutar contra a possibilidade da morte como escravos. O escravo deposita o poder negativo todo no senhor, como absoluto e aquele que coloca em risco constante a vida deles. Mas o escravo ainda não tomou consciência que o poder e força deles está no seu trabalho de transformação do mundo e das coisas. É através do trabalho que o escravo supera o mundo natural, constituindo-se como autonomia do fazer humano diante do senhor que nada faz.

> O trabalho é totalidade e por isso mesmo o que aqui se põe especialmente é o subsumir separado da primeira e segunda potencias; o homem é potência, universalidade para os outros, mas o outro também é igualmente, e assim o que faz a sua realidade, o seu ser peculiar, é o agir nele em vista de uma inserção na indiferença, e ele é agora universal perante o que precede; e a *formação* [*Bildung*] é esta transformação absoluta no conceito absoluto, em que cada qual, simultaneamente sujeito e universal, constitui imediatamente a sua particularidade em universalidade,e na flutuação, na posição momentânea como potencia, se põe justamente como universal e assim tem contra si este ser-potencia e a universalidade não mediatizada no mesmo e, por conseguinte, torna-se ele próprio particular. A determinação ideal do outro é objectiva, mas de tal modo que esta objectividade se põe também imediatamente como subjectiva e se torna causa, com efeito, para que algo seja potência para outro, não deve ser simplesmente universalidade e indiferença na relação com esse outro, mas deve ser oposto que é para si, ou um universal verdadeiramente absoluto; isto é a inteligênica no mais elevado grau; um universal segundo o mesmo aspecto pelo qual é precisamente um particular, ambos não mediados e absolutamente uma só coisa, ao passo que a planta e o animal o são sob aspectos diferentes.[11]

É nesta relação entre sujeito e universalidade que se constitui a força do próprio servo diante do senhor, pois é a duplicidade do outro como objetivo e como subjetivo que instaura a potencia para o outro. O ser outro como outro nas suas diferenças estabelece a rela-

[11] G. W. F. HEGEL, Sistema da Vida Ética, Lisboa: Edições 70, 1991, pp. 21-22.

ção de outridade absoluta. O outro como totalmente outro é mediado e interpelado pelo outro como linguagem e como aquele que imediatamente se coloca como exigência da liberdade e da autoconsciência. Somos o que somos pela mediação do Outro. Mas ainda merece destaque no que diz ao conhecimento da essência do escravo, pois ele desconhece a sua a sua essência e, como tal, não se sabe e não se pensa em si mesmo.

O que podemos constatar é que Hegel faz uma descrição fenomenológica da escravidão na história da humanidade. Além disso, ele procura apresentar as condições nas quais se encontram o senhor e o escravo. Hegel estabelece como premissa central o movimento relacional entre as diferenças e semelhanças do senhor e do escravo. Precisamos trazer para a discussão três conceitos que se entrecruzam, reconhecimento; alteridade e identidade que são suprassumidos na autoconsciência. Na *Fenomenologia do Espírito,* § 178: "A consciência-de-si é em si e para si quando e por que é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido".[12] Não é possível pensar o sistema hegeliano sem pensá-lo pelo movimento dialético, não da tríade, mas da mobilidade. A mobilidade para outro e para si mesmo. O outro como outro de sua própria consciência, o outro de mim mesmo. A consciência como constatação do outro de minha própria consciência. A autoconsciência pressupõe a *alter* consciência da exterioridade e da interioridade Temos, pois, a necessidade da relação com o outro como uma mediação para a consciência do reconhecimento. A consciência se vê a si mesma pela consciência do outro. A certeza da consciência em si mesma como essência é resultado da suprassunção da consciência do outro como consciência de si mesmo. A consciência é consciência na medida da sua autosupressão, sempre como um momento. A consciência é seu outro na consciência da formação da totalidade, do Absoluto. É a experiência do Espírito, sem contradições, mas apenas Unidade pura. Segundo Hegel,

> Esse suprassumir de sentido duplo do seu ser-Outro de duplo sentido é também um retorno, de duplo sentido, *a si mesma*; portanto, em *primeiro lugar* a consciência retorna a si mesma mediante esse suprassumir, pois se torna de novo igual a si mesma mediante esse suprassumir do seu ser-Outro; *segundo*, restitui também a ela mesma a outra consciência-de-si, já

[12] G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do Espírito. Vol. Único, Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2003, p. 142.

> que era para si no Outro. Suprassume esse seu ser no Outro, e deixa o Outro livre, de novo.[13]

Hegel compreende o movimento da consciência como um movimento do reconhecimento dentro da unidade espiritual. Pois é através de si mesmo que vê o Outro e permite que o Outro seja livre no seu agir e independente em sua essência. Neste sentido, como é possível pensar o ser determinado ou a existência do Senhor e do Servo? O Dasein, o Ser enquanto existência (Senhor/Escravo) significa em primeiro momento um ser determinado, portanto, uma qualidade. E neste aspecto o ser determinado por-si se põe em três momentos: 1 o ser determinado enquanto tal; 2 o algo e o outro, a finitude; 3 a infinitude qualitativa. É de suma importância entendermos em Hegel o movimento, o devir. Pois, todo ser determinado nasce, surge do devir. O aspecto hegeliano que destacaremos é o princípio do “algo e um outro”, pois queremos aproximá-lo com a relação do senhor e do servo. Hegel acredita que com a palavra ***isto/este*** expressar a determinação universal, uma vez que a individualidade carece de significado. Não há a individualidade fora da relação, pois tanto o outro como o algo são estranhamentos um para o outro. Nesta existência procura-se conservar tanto a sua unidade como a sua negação, ou a igualdade de si mesmo como a desigualdade. O que Hegel ressalta nestes temos é o movimento e a passagem de um estágio para outro. Assim ele compõe o seu entendimento: a) algo e outro; b) Ser-para-outro e c) ser-em-si. O sentido apresentado é que o algo e o outro carecem de determinação, e, portanto, estabelecem situações paralelas. Já o Ser-para outro e ser-em-si são determinações colocadas como momentos de unidade de um e mesmo ser. Mas por outro lado, essa unidade contém nela mesma a sua negação como processo do devir constante, denominado de o nada, ou seja, o ser e o nada coexistem na mútua relação.

O pensamento de Hegel no que se refere ao Reconhecimento pressupõe a possibilidade da Alteridade. Por isso que Kojève afirma “[...] Ser por e para um outro [ser negativo]. O Ser-para-si nega os outros; mas Ser para si é também Ser para os outros. Logo, ele nega a

[13] G. W. F. HEGEL, FE. p. 143.

si para negar o outro".[14] Neste sentido o princípio fundamental é estabelecido pelo Outro em termos de relação (mediação) e em termos da consciência de si mesmo como diferente. Com isso podemos afirmar, reconheço em mim mesmo o outro da minha consciência. Isso indica movimento e contradição. Ser a possibilidade de ser outro, exigência primeira no sistema filosófico de Hegel.

> Só o reconhecimento do outro leva ao conhecimento da consciência quanto a si mesma. Ela se reconhece, portanto, no outro enquanto ela própria. Com isso, ela conhece o outro enquanto negação e si mesma. Pois, a consciência, inesperadamente quase que sai de si; caracteriza, porém, mais tarde, esta saída de si enquanto condição necessária de seu ser.[15]

Os aspectos do reconhecimento constituem-se de forma mais evidenciado na Filosofia do Direito. Nesta obra Hegel apresenta os conceitos do Direito abstrato, que se dá através da propriedade, do contrato, da injustiça e a moralidade subjetiva. Mas efetivamente o teor do reconhecimento ocorre na terceira parte da obra, a partir da moralidade objetiva. A moralidade objetiva (Eticidade) se desdobra no seu primeiro momento na família, na sociedade civil, como segundo momento e no Estado como terceiro momento. O objetivo de Hegel, em sua obra sobre a filosofia do direito é apresentar uma autêntica ciência do Estado, visando garantir em grau máximo a liberdade como algo racional em si. "A liberdade concreta não é o arbitrário do indivíduo, impossível de pensar, impossível de realizar, e o homem é livre na medida onde ele quer a liberdade do homem dentro de uma comunidade livre". (*La liberté concrète n'est pas l'arbitraire de l'*individu*, impossible à penser, impossible à réaliser, et l'homme est libre dans la mensure où il veut la liberté de* l'homme *dans une communauté libre*)[16] A forma em sua mais concreta significação é a razão como conhecimento de conteúdo da razão, como essência substancial da realidade ética.

---

[14] ALEXANDRE KOJÉVE, Introdução à Leitura de Hegel, Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002, p. 49.

[15] MARCOS LUTZ MÜLLER, O Direito Abstrato de Hegel. Um Estudo Introdutório, in: Analytica: revista de filosofia, 10/01, Rio de Janeiro: UFRJ, Seminário de Filosofia da Linguagem, 1993, p. 317.

[16] ERIC WEIL, Hegel ET L'Etat. Cinq conférences suives de Marx et La philosophie Du droit, Paris: J. Vrin, 2002, p. 36.

II. 1. Direito Abstrato

O direito, a ética, o mundo real do direito, são formas apreendidas pelo e com o pensar, os conceitos determinam a forma da racionalidade, pois

> [...]o que é racional é efetivo e o que é efetivo é racional. É neste aspecto que a lei é constituída como identidade de um indivíduo pertencente à comunidade. [...] Nesta identidade do *ser em si e do que está estabelecido*, só o que é lei tem carácter de obrigação como direito.[17]

Integrou também como idéia dominante de que a filosofia devia ser o princípio motor da aplicação do direito e das leis. "[...] A lei é o direito, o direito estabelecido porque em si sendo. Possuo qualquer coisa, tenho uma propriedade que agarrei como qualquer coisa que isto seja reconhecido e estabelecido como meu".[18] Pois da falta desse princípio, conduziria os Estados a uma superficialidade no tocante ao ético, o direito, e sobre todo o dever. O Espírito Subjetivo é a primeira fase, é a esfera do direito pessoal, o sujeito individual consciente de sua liberdade como expressão do conhecimento abstrato. Dá a si mesmo uma esfera externa de sua liberdade, a liberdade é o primeiro e o único princípio de cada indivíduo como parte do Estado, a ciência do direito que é a liberdade em seu movimento dialético. O sistema do direito é o reino da liberdade realizada no mundo do espírito, vontade e liberdade como conceitos fundamentais do desenvolvimento da ciência da direito como ciência do desenvolvimento dos ideais do Estado e de cada um de seus habitantes em particular. O mundo do Espírito é uma manifestação da liberdade absoluta. É no direito abstrato que Hegel apresenta os conceitos fundamentais da propriedade como posse, o uso da coisa e a alienação da propriedade. Os conceitos do verdadeiro e as leis do ético não são mais que simples apontamentos e convicções interiores, e estas por sua vez são postas ao lado daquelas que constituem a universalidade e o interesse de todos os homens. O direito tem como fonte original interior, partindo de uma necessidade de cada indivíduo

[17] G. W. F. HEGEL, Sociedade Civil Burguesa, São Paulo: Edições Mandacaru ltda, 1989, p. 101.
[18] G. W. F. HEGEL, SCB, 1989, p. 110.

que compõem o estado civil, e exterior no tocante às ações e necessidades da nação que são mostradas na vida prática.

A vontade determina a si mesma, quando reflete seu conteúdo está refletindo sobre si mesma. Pois o princípio da vontade é ter vontade.

> A autoconsciência da vontade, enquanto desejo ou instinto, é sensível, e, como todo sensível, designa a exterioridade e, conseguintemente, a exterioridade da autoconsciência. A vontade reflexiva tem dois momentos, o sensível e o universal do pensamento; a vontade que é em si e para is tem por objeto a mesma vontade como tal, isto é, ela mesma em sua universalidade. [...] Esta superação e esta passagem para o universal é o que se chama atividade do pensamento.[19]

Temos a liberdade da vontade segundo a determinação da infinitude como sendo o *arbítrio* onde está localizado: a reflexão totalmente liberta, abstraída do todo, da dependência do conteúdo e da matéria considerados tanto em seu interior ou externamente.

A determinação da vontade como uma coisa-em-si é em si e para si, verdadeiramente infinito, pois que é ela mesma o objeto de autodeterminação. O objeto não é para ela outra coisa senão um limite, a vontade que volta para si. O direito é algo sagrado, é a existência do conceito absoluto (a área da liberdade incondicional), liberdade autoconsciente. Existe também uma esfera do direito formal na qual este é levado em si a determinação e realidade a outros momentos de sua idéia tendo por ele determinação de um direito mais elevado. É neste sentido que Hegel afirma:

> O Direito é a existência do conceito absoluto, da liberdade consciente de si, e, só por isso, é algo sagrado. Mas a variedade das formas do Direito (e, por conseqüência, do Dever) nasce da diferença que há no desenvolvimento do conceito de liberdade. Em face do Direito mais formal, isto é, mais abstrato e, conseqüentemente, mais limitado, o domínio e a fase do espírito, no qual os posteriores elementos contidos na idéia de liberdade alcançam a realidade, possuem um Direito mais elevado, já que mais concreto, mais rico e mais verdadeiramente universal.[20]

[19] G. W. F. HEGEL, Principios de La Filosofía Del Derecho, 1975, pp. 56-57.

[20] G. W. F. HEGEL, Principios de la Filosofía Del Derecho, 1975, p. 61.

A totalidade do Direito expressa o mais alto grau da razão da liberdade do indivíduo como um nós, portador da universalidade. Neste sentido o Eu cartesiano e o Eu Transcendental de Kant encontram-se superados no espaço do Nós hegeliano, pois somos pelo e através do Outro. O Outro como o outro de mim, mas o Outro também como o diferente de mim, o totalmente outro. O outro da moralidade Objetiva, da família, sociedade civil e do Estado.

II. 2. Direito Objetivo e Eticidade

O Ético Objetivo (§ 144) aparece como uma superação do bem abstrato, que ocorre através da subjetividade como forma infinita da substância concreta. Hegel quer chegar as determinações do conteúdo ético, numa unidade entre os momentos da subjetividade e da objetividade. Em Hegel a Ética tem um conteúdo fixo que é para si necessário e se eleva acima da subjetividade e da vontade. Esse conteúdo fixo denomina-se de "instituições e leis existentes em si e por si". Neste sentido o Ético é o sistema das determinações das leis e instituições e a Ideia constitui sua racionalidade. Por isso que podemos entender que em Hegel (§ 145) a Ética tem como objetivo a Liberdade ou a vontade existente em si e por si. Em Hegel pode-se afirmar que o que rege a vida dos indivíduos são as forças éticas. Por isso que no § 146 a autoconsciência é substância de si mesma e objeto do saber. Hegel faz uma comparação das leis da natureza com as leis éticas e considera as últimas como as mais elevadas, pois o sujeito tem enquanto objeto a propriedade do ser, tendo com isso o mais elevado sentido de independência. As leis da natureza são exteriores e singulares e ocultam a sua contingência. "A autoridade das leis éticas é infinitamente superior, porque as coisas naturais se apresentam apenas do modo da racionalidade externo e isolado e as ocultam sob a forma da contingência." (*Die Autorität der sittlichen Gesetze ist unendlich höher, weil die Naturdinge nur auf die ganz äusserliche und vereinzelte Weise die Vernünftigkeit darstellen und sie unter die Gestal der Zufälligkeit verbergen*)[21]

Assim dizendo, fica expressa no caráter do indivíduo - probidade, honradez, integridade e honestidade.

[21] G. W. F. HEGEL, Rph, § 146.

> O conteúdo objetivo da moralidade que se substitui ao bem abstrato é, através da subjetividade como forma infinita, a substância concreta. Em si mesma, portanto, estabelece ela diferenças que, assim, são pelo conceito ao mesmo tempo determinadas; por elas a realidade moral objetiva obtém um conteúdo fixo, necessário para si, e que está acima da opinião e da subjetivo boa vontade. É a firmeza que mantém as leis e instituições, que existe em si e para si.[22]

O que se quer compreender nessa categoria da moralidade objetiva é como ocorre a interação do reconhecimento e alteridade como base da identidade. É nesse sentido que a Família – como espírito moral objetivo, imediato e natural; Sociedade Civil – associação com o fim de satisfazer carências, necessidades e dar garantia à propriedade privada; e o Estado – consagração universal da vida pública se mostra como espaço da multiculturalidade e do desdobramento e desenvolvimento de todo direito objetivo. O sentido do termo reconhecimento é amplo e merece alguns destaques. Encontramos em Inwood (1997) uma belíssima exposição do conceito de reconhecimento e como é usado ao longo da história. Explica o autor, que os termos recognição, reconhecimento e reconhecer encontram-se sobrepostos em *Anerkennung e anerkennen.* A formação da terminologia *anerkennen* é do século XVI e provém da língua latina *agnoscere* significando apurar, reconhecer e admitir; além disso, tem ainda uma conotação jurídica referindo-se ao século XIII, *erkennen*, que traz o sentido de julgar, sentenciar uma pessoa considerada culpada. Diante disso, salientamos pelo menos cinco compreensões diferentes do conceito reconhecer: 1. O primeiro entendimento ocorre como uma capacidade de identificar uma coisa ou pessoa. Põe-se o reconhecer em virtude de nossa experiência em relação ao outro como elemento do conhecimento de alguma coisa ou de alguém. É neste sentido que identificar possibilita caracterizar e distinguir; 2. Perceber o erro de alguma coisa implica numa percepção particular, portanto, *erkennen* e não *anerkennen*; 3. Admitir, conceder, confessar ou reconhecer que uma pessoa é algo. Isso é *anerkennen* (reconhecer); 4. Endossar, ratificar, sancionar, aprovar, ‘reconhecer’ algo; atentar para, reconhecer uma coisa ou pessoa etc. Isso é *anerkennen* (reconhecer); 5. Notar, atentar para, prestar homenagem a alguém como expressão

[22] G. W. F. HEGEL, Principio de La filosofia Del Derecho, 1975, p. 149.

de reconhecimento devido, implica em *anerkennen* (reconhecer). Para Hegel o reconhecimento perpassa o fenômeno da consciência que por sua vez coloca-se como uma fenomenologia do espírito. Por isso que a categoria do reconhecimento *(Anerkennung)* pressupõe a universalidade objetiva do valor interno da vontade, colocando-se como fundamento entre as partes envolvidas. O reconhecimento circunscreve as diferenças enquanto diferentes em vista da dignidade humana. Encontramos em Taylor uma análise apropriada sobre a constituição e construção da identidade e do reconhecimento. Dentro de uma sociedade multicultural todos os indivíduos ou grupos procuram ser reconhecidos politicamente como iguais, mas diferentes dos demais. O que se quer demonstrar com isso é que cada ser vivo tem o seu lugar, merecedor de respeito. É neste sentido que trata-se de um movimento universal em direção ao Outro. Se é um em direção ao Outro é "[...] a unidade dele mesmo e de seu Outro".[23] Constituímos uma identidade nas diferenças e não na igualdade, pois a "[...] noção moderna de identidade deu origem a uma política de diferença".[24] Isso mostra que "a minha própria identidade depende, decisivamente, das minhas reacções dialógicas com os outros".[25] Pode-se pensar esse dinamismo dialético como uma negação do próprio Eu frente a relação necessária com o Outro.

> O Eu, enquanto é essa negatividade absoluta, é em si a identidade no ser-outro; o Eu é, ele mesmo, e pervade o objeto como objeto suprassumido em si; é um dos lados da relação, e é a relação toda; a luz que manifesta a si mesma e ainda manifesta outra coisa.[...] o eu não pode existir sem diferenciar-se de si.[26]

A nossa identidade é construída socialmente em relação ao outro, a outra cultura, ao outro grupo. É uma necessidade da formação educacional e mental de todos. Por isso que a identidade humana é construída dialógicamente.

[23] BERNARD BOURGEOIS, O Pensamento Político de Hegel, São Leopolodo: Editora Unisinos, 1999, p. 28.

[24] CHARLES TAYLOR, et al. Multiculturalismo, Lisboa: Instituto Piaget, 1998, p. 58.

[25] Ibid., p. 54.

[26] G. W. F. HEGEL, 1995, § 413.

> Se a identidade humana é dialógicamente criada e constituída, então o reconhecimento da nossa identidade exige uma política que nos dê espaço para decidirmos publicamente sobre todos aqueles aspectos da nossa identidade que partilhamos ou, pelo menos, potencialmente, com os outros cidadãos. Uma sociedade que reconhece a identidade individual é uma sociedade democrática, deliberativa, porque a identidade individual é em parte, constituída por diálogos colectivos.[27]

Toda essa construção da identidade é em última instância uma racionalidade da vida dos seres humanos em sociedade, pois ela é rica em significados e símbolos. Por isso que "as pessoas não aprendem sozinhas as linguagens necessárias à autodefinição. Pelo contrário, elas são-nos dadas a conhecer através da interaccção com aqueles que são importantes para nós – os 'outros-importantes'".[28] Identidade dialógica definida a partir da contribuição dos outros-importantes, ou seja, "a nossa identidade é definida no diálogo sobre ou contra o que os nossos outros-importantes querem ver assumidos em nós".[29] No entanto, é preciso que se diga que "precisamos das relações para nos realizarmos, mas não para nos definirmos".[30] É neste sentido que está implícita e implicada a categoria da autonomia, pois na medida em que valorizamos a autonomia respeitamos as concepções dos outros. É neste sentido que a luta do reconhecimento em Hegel está pautado numa sociedade constituída livremente. Em sua obra Sistema de Eticidade apresenta instâncias de relações intersubjetivas, como nos aponta Honneth,

> na relação afetiva de reconhecimento da família, o indivíduo humano é reconhecido como ser carente concreto, na relação cognitivo-formal de reconhecimento do direito, como pessoa de direito abstrata, e finalmente, na relação de reconhecimento do Estado, esclarecida no plano emotivo, como universal concreto, isto é, como sujeito socializado em sua unicidade.[31]

[27] TAYLOR, 1998, p. 25.
[28] Ibid., p. 52.
[29] Ibid., p. 53.
[30] Ibid., p. 53.
[31] AXEL HONNETH, Luta por Reconhecimento – A gramática moral dos conflitos sociais, São Paulo: 34ª Ed., 2003, pp. 59-60.

Isso mais uma vez mostra que o indivíduo se realiza como pessoa somente na comunidade e no Estado. É por essa razão que supera a separação entre o sujeito e o objeto, essência e existência. Existe neste sentido "uma constante transição entre o homem e o mundo, cada um deles não pode realizar-se senão na medida em que se realiza e complementa no outro".[32] Constata-se que o indivíduo é sempre um nós, ou vários. Essa estrutura se configura como reconhecimento na Família, como manifestação ética. "A união com o outro é uma união ética [*sittliche*] na qual a coerção é suprimida enquanto os membros individuais são afirmados [*freigabe*]".[33] Em última instância o reconhecimento fundamenta o conceito de direito.

> A cidade verdadeira é a que liberta dentro dela seus cidadãos, não enquanto revelaria assim sua fraqueza, mas manifestando desse modo sua força. A afirmação efetiva do indivíduo – que só pode ser real na medida em que é real o fundamento do espírito objetivo, isto é, o Estado – é tarefa da comunidade política, em vez de, muito pelo contrário, a afirmação da comunidade poder proceder politicamente de um indivíduo que pretenda erigir-se, em sua abstração de homem, em sujeito absoluto da vida política. [...] O individuo só existe verdadeiramente na medida em que é reconhecido pela comunidade política; o reconhecimento político do indivíduo é seu reconhecimento último.[34]

Percebe-se que o solo da estrutura ética é também o solo do Estado. Não podemos pensar o Estado sem essa relação intersubjetiva entre os membros da sociedade civil e seus mútuos reconhecimentos. Neste sentido, "[...]a sociedade civil exprime a ligação exterior dos indivíduos, o Estado, a ligação interior deles".[35] Entende-se que tanto a sociedade como o Estado são as duas formas da comunidade pública que fazem frente à família como espaço privado.

> A vida social e a vida política só são fortes, cada uma delas, com a força de seu Outro. [...] A identidade da diferença – social – e da identidade – política – é conduzida, com efeito, por esta última, momento total do espírito objetivo, e nada do que se produz neste é possível sem a presença atuante do

[32] SERRANO, 2007, p. 153.

[33] WILLIAMS, apud. ROSENFIELD, 2003, p. 81.

[34] BERNARD BOURGEOIS, Hegel – Os atos dos espírito, São Leopoldo. Editora Unisinos, 2004, p. 92.

[35] Ibid., p. 107.

> Estado, portador assim, em seu sentido universal, da relação dele mesmo, enquanto Estado *stricto sensu*, com os outros momentos do espírito objetivo, especialmente da existência social, e portanto desses outros momentos eles mesmos. É o Estado que os faz ser, que os deixa ser, manifestar-se de certo modo como diferente dele mesmo, e isto para ser verdadeiramente de forma absolutamente determinada ele mesmo.[36]

O homem se realiza de modo efetivo no Estado, pois e neste que ele encontra possibilidades de sua autocompreensão e reconhecimento como diferente. O Estado é a Identidade do ser nas suas diferenças, ser Estado é permitir a manifestação e respeito ao Outro que é seu Outro de si mesmo. É pela diferença que o Estado se legitima e não pela identidade. É o processo do mútuo reconhecimento, do Estado à Sociedade Civil e da Sociedade Civil para o Estado. É neste sentido que Hegel afirma que a essência do Estado é a vida ética. É a idéia universal manifesta no Estado. Por isso que só há vida social porque há os antagonismos que são conciliados e reconhecidos nas suas diferenças e semelhanças no Estado.Este representa a manifestação objetiva e imediata da História Universal. "Vivendo no Estado, o homem percebe a vida universal como algo que não é simplesmente uma idéia ou um ideal, mas uma efetividade já presente".[37] Por isso "na concepção hegeliana, toda história é esta reconciliação do indivíduo com o universal".[38] Esta é a demonstração da evidência da Liberdade, pois o Direito é a expressão máxima da Liberdade. Este aspecto mostra que o Estado é racional em si e por si. "A liberdade deixa de ser apenas liberdade subjetiva, mas se põe objetivamente no mundo ético".[39] É nessa configuração que a ética num Estado é a "garantia da universalidade do homem como ser livre, sem a qual nenhuma eticidade seria possível".[40]

Para apresentarmos algumas idéias conclusivas, trago para a discussão as considerações de Plana. "O espírito é, portanto, a comunidade universal e total. Cada um dos indivíduos tem em si a universalidade. Por ela é também plenamente independente e livre, é princípio

---

[36] Ibid., pp. 109-110.

[37] Ibid., p. 117.

[38] WEIL, 2002, p. 29.

[39] MARIA DE LOURDES ALVES BORGES, História e Metafísica em Hegel - sobre a noção de espírito do mundo,. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998, p. 139.

[40] Ibid., p. 143.

e fim em si mesmo o espírito é, portanto".[41] Considera-se verdadeiramente livre aquele que permite a sua negação e como tal, contém a universalidade na sua singularidade. O mesmo pode se afirmar que a Identidade é o permitir ser diferente nas suas diferenças tendo como reconhecimento a multiplicidade de interesses garantidos pelo Estado enquanto unidade na diversidade. Neste sentido que

> O reconhecimento, portanto, é o que liga as autoconsciências entre si e constitui a unidade do espírito. A perfeita liberdade e independência dos sujeitos no seio do espírito se realizará no reconhecimento mútuo. Com isso temos anunciado todo o programa da relação intersubjetiva. Trata-se de alcançar a certeza de si através do outro, sendo este outro tão independente e livre no reconhecimento como eu mesmo.[42]

Podemos com isso concluir que a Identidade é a História do Eu como manifestação de um Nós, na possibilidade de uma unidade na diversidade. É a superação do solipsismo moderno do Eu na construção do conceito de espírito como chave central da fenomenologia da consciência e autoconsciência. A razão é o motor da história, a compreensão do mundo, da vida ética e do sujeito.

[41] RAMÓN VALLS PLANA, Del Yo Al Nosotros. Lectura de La Fenomenologia del Espiritu de Hegel, Barcelona: 3ª Ed., PPU, 1994, p. 112.

[42] Ibid., p. 114.

Afinidades Seletivas: Considerações sobre a "Metafísica do Reconhecimento" na Fenomenologia do Espirito de Hegel

Prof. Doutorando Suzano de Aquino Guimarães
(UFPE, Recife)
suzanoguimaraes@yahoo.com.br

Resumo: A crítica contemporânea aos "fundamentos metafísicos", operada pela chamada "pós-modernidade", poderia ser resumida na seguinte metáfora: "primeiro nos deram asas para depois nos roubar o céu". Com efeito, entre a "comunidade das mônadas" de Husserl, o "inferno são os outros" de Sartre ou o "rosto do outro" de Lévinas, por exemplo, a "questão do Outro" continua sendo uma Questão. E não é o caso apenas de "respeitar a existência do outro, é preciso tambem respeitar sua alteridade". Neste sentido, este texto pretende apresentar, brevemente, e nos termos de uma "comunicação acadêmica", algumas considerações sobre a "Metafísica do Reconhecimento" desde uma "abordagem ontológico-existencial" da "consciência-de-si" presente na *Fenomenologia do Espírito* (1807) de G. W. F. Hegel (1770-1831). Não obstante, os "conceitos circundantes" ao tema investigado também são discutidos à luz do pensamento hegeliano, bem como de "críticos e comentadores". Ademais, observa-se que os resultados de nossos estudos estão condicionados pelos "limites da interpretação". Assim sendo, o "espírito" de Hegel torna-se pertinente ao século XXI, num contexto de "mundo globalizado" e "multicultural", uma vez que entende o indivíduo, desde sempre, como "indivíduo social", um "Nós que é Eu, um Eu que é Nós", e a "relação", tão somente, como necessidade; na medida da "liberdade enquanto verdade da necessidade", e das "afinidades seletivas" como sociabilidade reconhecida simultaneamente.

Palavras-chave: Metafisica, Consciencia-de-Si, Reconhecimento, Fenomenologia do Espirito, Hegel

Certa vez ouvimos o seguinte desabafo: "Uma vida inteira acreditei nesse treco de 'amai-vos uns aos outros'. Não deu em nada. Agora, vou odiar. E quero ser correspondido".[1]

A crítica contemporânea aos "fundamentos metafísicos", operada pela chamada "pós-modernidade", poderia ser resumida na seguinte metáfora: primeiro nos deram asas para depois nos roubar o céu. Com

[1] MARCELO MIRISOLA, Bangalô, São Paulo: Contexto, 2001, p. 76.

efeito, entre a "comunidade das mônadas" de Husserl, o "inferno são os outros" de Sartre ou o "rosto do outro" de Lévinas, por exemplo, a "questão do Outro" continua sendo uma Questão.

E não basta somente

> respeitar a existência do outro; é preciso respeitar também sua alteridade. Nem sempre a intolerância parte em guerra para eliminar o diferente, muitas vezes se contenta com extirpar sua alteridade, fazendo-o assumir as formas e a cultura do mesmo.[2]

Deste modo, a crítica de Hegel (1770–1831), já no século XIX, ao modelo solipsista de fundamentação da filosofia moderna da subjetividade, torna-se pertinente; uma vez que entende a gênese do homem como essencialmente intrínseca à gênese de sua sociabilidade, radicada numa liberdade solidária reconhecida simultaneamente. É quando, para Hegel, o desejo deseja o desejo do outro.

O "problema da identidade e da diferença" parece ganhar maior significação quando tematizado enquanto "unidade diferenciada".[3] Em outras palavras, poderíamos resumir esta questão na seguinte expressao: "não há subjetividade que não seja experiência de intersubjetividade".[4]

Há que se conhecer a formação da identidade, re-conhecê-la na contemporaneidade, na sua trans-formação, e admitir a alteridade como condição de possibilidade daquela própria identidade primeira. O outro é espelho, mas somente quando translúcido é que se pode vê-lo. O outro é, num só tempo, limite da identidade e da diferença, lugar onde nos afirmamos, e situação de abertura para o mundo.

---

[2] PAULO MENESES, As Três Figuras da Eticidade. A rosa da razão sobre a cruz do presente: bicentenário da fenomenologia do espírito – 1807-2007: 30 anos do Grupo Hegel 1977-2007, Recife: FASA, 2007, p. 60.

[3] "'Quando nós dizemos que o fundamento é a unidade da identidade e da diferença, essa unidade não deve ser entendida como uma identidade abstrata, pois assim teríamos apenas outro nome para um pensamento que é novamente apenas aquela identidade do entendimento a qual nós tínhamos reconhecido como ser falsa. Então na tentativa de responder ao mal-entendido, nós também devemos dizer que o fundamento não é apenas a identidade, mas igualmente a diferença da identidade da diferença'. Assim, Hegel 'desconstrói' a linguagem ordinária e as formas proposicionais que distorcem sua posição. A razão hegeliana é também uma loucura irracional, e o sistema hegeliano um anti-sistema" (ROBERT WILLIAMS, Hegel e Nietzsche: reconhecimento e relação senhor/escravo, in: Revista Filosofia Política, III/05 (2003) p. 88).

[4] EVANDRO COSTA, Liberdade e Alteridade: Hegel e a crítica ao modelo solipsista de fundamentação da filosofia moderna da subjetividade, in: Studium, 09 (2002), p. 37.

A dialética do reconhecimento torna-se, talvez, uma resposta às urgências teóricas e práticas do século XXI no que diz respeito à questão da alteridade. Aqueles protestos violentos na França entre "estrangeiros" e cidadãos, o cinismo de criminosos e da "sociedade civil" diante da violência urbana, os afetos simulados dos relacionamentos efêmeros etc., passam pelas reflexões acadêmicas e justificam aquela indicação hegeliana de que a "tarefa do filósofo é pensar o seu tempo em conceito".[5]

Admitindo que o reconhecimento seja também um re-conhecimento, ação permanente em conhecer "quem somos nós", e simultaneamente, "re-conhecer o outro" estabelecendo o "eu enquanto feixe de relações" e neste sentido privilegiando uma concepção de mundo como "teia de relações", talvez seja possível afirmar, desde os exemplos do parágrafo anterior, um pensar filosófico contemporâneo para esses "tempos de re-conhecimento".

O tema investigado é, portanto, a *sui generis* concepção do "Eu hegeliano",[6] enquanto "Consciência-de-Si", posta na dialética do conceito de "Reconhecimento", que por sua vez é "figura da Eticidade",[7] e

[5] "Nos tempos hegelianos, o pensamento se situa dentro dos limites da reflexão. E a crítica hegeliana se dirige a este modo de pensar que se limita a proceder a distinções excludentes, determinando seus conceitos na base da oposição absoluta a seus contrários. E procedendo desta forma, a filosofia se definiria pelo pensamento abstrato de conceitos estáticos, o que para Hegel é sempre um pensamento morto. A tarefa é de 'pensar a vida', intuída como a possibilidade de exprimir um movimento incapaz de se expressar na base do pensamento reflexivo e que contemple de fato o concreto e o vivido; apesar de Habermas considerar que Hegel perdeu o rumo daquela intuição inicial e deixou-se levar pelo 'puro pensar metafísico'. A filosofia madura de Hegel é a tentativa última e extrema de fundar dentro do próprio pensamento filosófico uma nova metafísica enquanto expressão e fundação de uma nova época e cultura e em última análise uma nova concepção de sujeito que, por estar comprometida com o mundo concreto, contemple a relação intersubjetiva" (MARIA FELLIPI. O espírito como herança: as origens do sujeito contemporâneo na obra de Hegel, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998, p. 44).

[6] O conceito do Eu que emerge a partir e explicitamente em "O Eu é o conteúdo da relação e a relação mesma" (G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do Espírito (Tradução de Paulo Meneses), Petrópolis: Vozes, 2002, § 166, p. 135).

[7] "Hegel desenvolve, na Fenomenologia, 'as três figuras da moralidade' [...] Sem forçar o paralelismo, talvez pudéssemos dizer que temos aqui 'as três figuras da eticidade', porquanto, já no 'elemento' do espírito, a negatividade destrói os obstáculos para que ele se manifeste, elimina as barreiras para que um 'Nós' se constitua: o princípio da esperança abre as cortinas do futuro e da generosidade; a tolerância cria as precondições para que o outro seja aceito e respeitado; e, enfim, no reconhecimento, alcança-se a realidade efetiva desse movimento de suprassunção da alteridade, numa nova unidade espiritual, que é a última palavra da realização humana" (PAULO MENESES, As Três Figuras da Eticidade. A rosa da razão sobre a cruz do presente: bicentenário da fenomenologia do espírito – 1807-2007: 30 anos do Grupo Hegel 1977-2007, Recife: FASA, 2007, p. 56).

enquanto "Metafísica do Conceito"[8] de Reconhecimento, condição ontológico-existencial da "Liberdade Efetiva".

Ademais, estamos cientes do caráter problemático, nos termos da tradição filosófica, de nossas assertivas, cujo desenvolvimento implica situar-se além de formulações reducionistas ao aspecto epistemológico e favorecer o "paciente esforço" da reflexão metafísica[9] própria para a compreensão do ser do sujeito.

Aquele comentário primeiro ainda surpreende. As sociabilidades do século XXI, no afã de integrar, seja por motivo econômico, de consumo, ou por motivo político, de "direitos humanos", plasmam qualquer tentativa de referência.

No que diz respeito aos "Estados", a crise é, fundamentalmente, conceitual; ou dito ainda mais próximo da linguagem hegeliana, "espiritual". Não é o caso de "bem tratar as minorias", ou de assumir o "abismo", a "intocabilidade da diferença", antes o contrário, há, por assim dizer, uma urgência em "máximo de proximidade".

Contudo, entendemos que não sob qualquer modo, ou ao modo da "urgência contemporânea", e sim com o "demorar-se" em cada momento necessário do "trabalho do negativo", desde a perspectiva do todo, ou seja, o "esforço de aproximação" pela "negação da mesmidade da identificação"; negação que afirma a diferença enquanto tal. Aquela "negação que é também determinação".

Com efeito, não é o caso de "juntar dois no mesmo espaço", na praia, no shopping ou na "lan hause", mas de "ter olhos de ver" a suprassunção da alteridade no "plural lugar próprio".[10] Também não é o caso,

[8] ALFREDO MORAES, A Metafísica do Conceito: sobre o problema do conhecimento de Deus na Enciclopédia das Ciências Filosóficas, Porto Alegre: Edipucrs, 2001.

[9] "Inaugurada na primeira parte do poema de Parmênides e recebendo uma expressão simbólica no mito platônico da *anámnesis*, a *Erinnerung* do Ser é a iniciativa teórica fundamental da metafísica e só começa a ser obnubilada pelo avanço dominador do *objeto* científico-técnico no espaço da razão. Sem a *memória* permanente do ser que é [...] e sem o reconhecimento do dinamismo *ontológico* fundamental que orienta os seres para o Absoluto do ser ou o múltiplo para o Uno – tarefa sempre recomeçada da metafísica – o espaço fica livre para o domínio do saber puramente operacional e, consequentemente, para a plena manipulação técnica da realidade, sem outra regra senão os fins imediatos da *utilidade* e da *satisfação* das necessidades, lançadas essas no processo sem fim do 'mau infinito' [Hegel]. Em outras palavras [...] retomar, em novo estilo teórico, o exercício de uma *memória metafísica* que reencontre o *ser* através da densa rede dos *objetos* científico-técnicos que nos envolve sempre mais, essa a tarefa maior que se apresentará à filosofia se ela, como acreditamos, sobreviver na nova civilização que se anuncia" (HENRIQUE VAZ, Senhor e Escravo: uma parábola da filosofia ocidental, in: C. TOLEDO, L. MOREIRA (org.), Ética e Direito, São Paulo: Loyola, 2002, p. 283, p. 286).

[10] "Com efeito, a linguagem é o ser-aí do puro Si, como Si; pela linguagem entra na existência a

de "aplicar" a "Dialética do Reconhecimento", mas de "reconhecer" o movimento constitutivo do "espírito" enquanto "consciências-de-si".

Destaquemos o exemplo da demarcação das terras das Nações Indígenas. Se "reconhecidamente" for negado o "espaço brasileiro de convívio", então, entendemos, ocorreria enfim a afirmação do "lugar de encontro"; conservadas as diferenças e promovida a alteridade. Esta não-integração, pois, longe de favorecer a segregação, julgamos, admitiria a "exclusão da exclusão", ou fazendo referência ao nosso eminente pensador Paulo Meneses, o sumiço do sumiço do outro.

Neste sentido, teríamos a "unidade diferenciada". E quanto mais diferente for, mais "nações unidas".

"Um 'mundo hegeliano' é coisa muito difícil de acontecer", advertiu um colega pesquisador. Ora, Hegel não parece um bom consolador, não nos oferece nenhuma utopia. Hegel não filosofa sobre "o que deve ser". O implícito aparece no "paciente esforça do conceito". As mediações engendram a realidade efetiva e a linguagem nos mostra o ser-aí do espírito.[11]

Entendemos que se não há um reconhecimento efetivo ou "eticidade" no Estado Brasileiro ou em outros Estados Soberanos é porque não ha, efetivamente, Estados. A expressao é dura para os ouvidos ufanistas. Contudo, admitindo a concepção hegeliana, este é o mundo que é o caso; e não tão somente um "mundo hegeliano" a ser alcançado. O Estado (hegeliano) é o Estado Ético, ou seja, um tornar-se Estado Livre, permanentemente, pela ação dos cidadãos.

Muito já foi dito sobre o século XXI, desde a hegemonia de uma única cultura devido à globalização até a volta de uma "barbárie nonsense" após o colapso do capitalismo financeiro mundial. Deste, observamos uma capacidade de "mutação" que o livra da extinção. E daquela, consideramos que o "efeito bumerangue" prevaleceu: as culturas locais reagiram e ainda procuram se afirmar cada vez mais diante desta oposição totalizante.

Contudo, o "choque das civilizações" parece ceder à uma intrigante "promiscuidade" cultural. Não é o caso, somente, de uma dita "ser-

singularidade para si essente da consciência-de-si como tal, de forma que ela é para os outros" (G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do Espírito (Tradução de Paulo Meneses), Petrópolis: Vozes, 2002, § 508, p. 350).

[11] "A coisa opaca da consciência que se fez mundo ao nível da razão – o mundo, contudo, da individualidade operante – transforma-se ao término da dialética que agora estudamos, depois da essência espiritual, na razão que é ela mesma seu mundo: o espírito" (JEAN HYPPOLITE, Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito, Lisboa: Discurso Editorial, 1960, pp. 288-290).

vidão voluntária" de alguns povos, mas, por assim dizer, de uma incapacidade de reação diante da dominação, de um ambíguo excesso de compreensão de sua realidade (ou seu oposto: fatalismo) que chega ao escopo de uma estranha cumplicidade.

Numa linguagem hegeliana, talvez possamos afirmar que no contato (por vezes forçado) entre as mais variadas culturas (os diversos *ethos*), no conflito primeiro entendido pelo viés da dialética do senhor e do escravo, o que resulta das tensões estabelecidas são "consciências 'culturais' infelizes"; vários *ethos* conscientes-de-si, mas, que ainda carecem do reconhecimento da presença espiritual, ou seja, ainda não se sabem espíritos (de um povo).

E mais, há crise de sentido no conceito de "povo". O indivíduo não se pensa enquanto constituição de um povo. Ele não se sabe "povo". Ele se sabe só. Recusa o reconhecimento. Ou dito de outro modo, não pode reconhecer, pois, não se conhece.

Hoje, a identidade individual é "orkutianamente" forjada permanentemente, mas não enquanto unidade, uma "identidade-diferenca da identidade e da diferença", e sim como um deslizamento em vários grupos de afinidades.

Há, por assim dizer, um consumo por identidades fragmentárias, um gosto pelo volátil e pela volúpia e um não querer "ser" pelo temor de "não-ser", ou melhor, um "poder-ser" outro, a todo tempo.

Esse extremo do individualismo, frenética auto-realização, e sempre à parte da sociedade (do outro), acaba no vazio de um "espelho quebrado".

> Narciso já não está imobilizado diante da sua imagem fixa, já nem sequer há imagem, nada para além de uma busca interminável de Si, um processo de desestabilização ou flutuação psi na esteira da flutuação monetária ou da opinião pública: Narciso entrou em órbita. O neo-narcisismo não se contentou com neutralizar o universo social, esvaziando as instituições dos seus investimentos emocionais; também o Eu, desta feita, se vê corroído, esvaziado da sua identidade, o que paradoxalmente sucede em virtude do seu hiper-investimento. Como o espaço público se esvazia emocionalmente por excesso de informações, de solicitações e de animações: o Eu tornou-se um "conjunto frouxo". Por toda a parte, eis que o real pesado desaparece, e é a *dessubstancialização*, última figura da desterritorialização,

> que condena a pós-modernidade. No sentido da mesma dissolução do Eu actua a nova ética permissiva e hedonista: o esforço deixou de estar na moda, o que significa coerção e disciplina austera é desvalorizados em proveito do culto do desejo de sua realização imediata [...]
>
> Curiosa concepção a deste narcisismo, apresentado como estrutura psíquica inédita e que, de facto, se vê repescado pelas redes do "amor próprio" e do desejo de reconhecimento já identificados por Hobbes, Rousseau e Hegel como responsáveis pelo estado de guerra. Se o narcisismo representa realmente um novo estádio do individualismo – é esta hipótese que é frutuosa nos trabalhos americanos actuais, muito mais do que os seus conteúdos demasiado tendentes a um catastrofismo simplista -, é necessário estabelecermos que acompanha uma relação original com o Outro, do mesmo modo que dela decorre uma relação inédita com o corpo, o tempo, o afecto, etc. [...] Desolação de Narciso, demasiado bem programado na sua absorção em si próprio para poder ser afectado pelo Outro, para sair de si – e, no entanto, insuficientemente programado, pois que deseja ainda um mundo relacional afectivo.[12]

O que destacamos nesta longa citação é a caracterização (caricatura) de um tempo chamado de "pós-moderno". Afora algumas interpretações conceituais questionáveis[13] no que diz respeito ao "desejo de reconhecimento" em Hegel, consideramos apropriadas as palavras do autor para corroborar nosso parágrafo anterior.

E mais, a constituição do eu não pode ser pensada fora da relação com o outro. A relação sujeito-objeto ganha nova significação nas formulações hegelianas por garantir, as identidades e as diferenças numa unidade dialética.

---

[12] GILLES LIPOVETSKY, A era do vazio, Lisboa: Antropos, 1999, pp. 53-54, p. 65, pp. 73-74.

[13] "[...] ao contrário do que sugerem as interpretações mais vulgarizadas, a referência implícita de Hegel não parece ser aqui o problema da origem da sociedade ou a hipótese do 'estado de natureza'. A hipótese do 'estado de natureza' como estado de luta entre os indivíduos, que deve cessar com o pacto social e a constituição da sociedade civil, atende a um tipo de explicação hipotético-dedutiva da origem da sociedade característica das teorias do chamado Direito Natural moderno. Na verdade, essas teorias foram sempre um dos alvos constantes da crítica de Hegel. Na Fenomenologia não se trata de saber como se originou a sociedade [esse é um falso problema para Hegel, pois o indivíduo é, desde sempre, um indivíduo social]" (ALFREDO MORAES, Fukuyama e o fim da história: distorções ou más interpretações?, in: www.hegelbrasil.org.

O paradigma da "coisa" foi suprassumido no paradigma da "relação". E a desolação de Narciso (do "eu") somente encontraria alívio (na possibilidade) na ciência da "travessia", de modo teórico-existencial, pelas figuras da consciência até o re-conhecimento, uma vez que "a consciencia-de-si e' em si e para si quando e por que e' em si e para si para uma Outra; quer dizer, só e' como algo reconhecido".[14]

Destacamos também certa dificuldade em apreensão do modo de pensar hegeliano (ao menos sob nossa perspectiva) tendo em vista algumas expressões utilizadas pelos comentadores. Não é o caso da citação acima, mas as palavras "o Eu tornou-se um 'conjunto frouxo'" nos impele a mais algumas considerações.

Vejamos.

Essa idéia de "fragilidade" do "eu" somente pode ser pensada se o paradigma da "coisa" ainda prevalece. Nesse sentido, um "eu" forte seria um eu "sólido".

Ora, o sólido é que é uma coisa frágil; são as relações que mantém a "Coisa mesma". Não é a base que, necessariamente, sustenta um edifício, mas, a sua "argamassa" entre os tijolos. O eu, em termos hegelianos, pode ser compreendido como a idealidade finita capaz de abstrair da realidade infinita. "O verdadeiro infinito não se relaciona extrinsecamente com o finito como algo que lhe vem desde o exterior, mas como tem sua negação em si mesmo, o finito constitui-lhe a diferença como algo imanente".[15]

Ilustremos nosso intento com a imagem da "internet". Façamos a seguinte pergunta: Onde fica a internet?

Ora, a internet "acontece" como resultado (não separado de seu processo nem do seu devir) da "conectividade". É quando ela existe, quando podemos vê-la. E o seu endereço é nenhum ou qualquer lugar. Entendemos que assim também seja o "eu", a subjetividade, a substância, o sujeito, o espírito. Um todo maior que a soma das suas partes, ou melhor, um todo tanto maior quanto seus momentos conflitivos e constitutivos.

Na conectividade dos "eus" temos o "eu" propriamente dito. É na simultaneidade da intersubjetividade que temos a subjetividade. É o que poderíamos chamar de uma "consciência em rede". E isto não seria

---

[14] G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do Espírito (Tradução de Paulo Meneses), Petrópolis: Vozes, 2002, p. 142.

[15] ALFREDO MORAES, Razão e conhecimento: considerações sobre a Weltanschauung hegeliana, in: Revista Filosofia Política, III/3 (2002), pp. 83-84.

nada “abstrato”, nada parecido com um “conjunto frouxo”; ao contrário, seria tão “concreto” e forte quanto o sistema imunológico da gente, e tao singular (ou universal concreto) quanto uma “dor de dente”.

A argumentação que se segue, talvez ainda seja “hermética” para os críticos contemporâneos.

> As consciências já não se definem pela dilaceração recíproca; o reconhecimento, o sentimento de incomunicabilidade, o conflito deram lugar à apatia e a própria intersubjetividade se encontra desinvestida. Após a deserção social dos valores e instituições, é a relação com o Outro que, seguindo a mesma lógica, sucumbe ao processo de desafecção. O eu já não habita um inferno povoado de outros egos rivais ou desprezados; o relacional apaga-se sem gritos, sem razão, num deserto de autonomia e de neutralidade asfixiantes. A liberdade, na esteira da guerra, propagou o deserto, a estranheza absoluta perante outrem. “Deixa-me ficar sozinha”, desejo e dor de ser-se só [...] Já atomizado e separado cada um de nós se torna agente activo do deserto, estende-o e aprofunda-o, incapaz que é de “viver” o Outro. Não satisfeito com produzir o isolamento, o sistema engendra o seu desejo, desejo impossível que, logo que realizado, se revela intolerável: o indivíduo pede para ficar só, cada vez mais só e simultaneamente não se suporta a si próprio, a sós consigo. Aqui o deserto já não tem começo nem fim.[16]

Ora, há elementos suficientes na citação acima para admitirmos, por assim dizer, que se trata de uma crítica a concepção hegeliana do reconhecimento. Contudo, refutamos com a própria impossibilidade do indivíduo “ficar a sós”. O querer ficar sozinho ainda é manter relação a um outro. E quanto mais “esse querer” maior a afirmação relacional.

No entanto, notamos que no momento mais imediato do seu aparecer, a liberdade, torna-se qualidade impossível de ser atribuída a um indivíduo particular, a não ser à medida que faça parte de um grupo que lhe confira reconhecimento. Neste sentido, o reconhecimento não pode ser imediato, mas, resultado de percurso histórico-dialético que consiste na suprassunção daquela contradição entre forma imediata do “eu” e do “outro” singulares na unidade universal do espírito, ou seja, o Nós.

[16] GILLES LIPOVETSKY, A era do vazio, Lisboa: Antropos, 1999, pp. 45-46.

O “Reconhecimento” não ocorre apenas na dimensão cognitiva, mas também na dimensão da ação das consciências-de-si em seu processo de determinação recíproca.

A forma conflituosa é pressuposta pela reivindicação do reconhecimento sempre em novas dimensões onde antes ainda não era evidente.

> Em sua reconstrução do argumento hegeliano, Honneth pretende deixar de lado o desenvolvimento metafísico dessa idéia, como acontece no Hegel maduro, e preservar o estímulo da intuição hegeliana da luta por reconhecimento como fundamento do processo de aprendizado moral de sociedades concretas. Em Hegel a dinâmica do reconhecimento é abrangente o suficiente para abarcar as relações afetivas, as relações sociais reguladas pelo direito, além do componente metajurídico da solidariedade. Estas diversas etapas são concebidas, no entanto, como o desenvolvimento de uma subjetividade metafísica que se diferencia e volta-se a si mesma segundo um processo evolutivo monológico. Honneth pretende seguir um caminho alternativo, repudiando as figuras da filosofia da consciência hegeliana e propondo uma estratégia intersubjetiva e aberta às ciências empíricas [...] Salta aos olhos que a interessante “gramática do reconhecimento” proposta por Honneth está em seu início. Vários desenvolvimentos fundamentais, dentro desta moldura teórica muito promissora, ainda estão apenas na fase de esboço. Por um lado, a sociedade pós-tradicional é compreendida como integrada por meio de “avaliações fortes”, no sentido já esclarecido acima que o conceito possui em Charles Taylor. O conceito de valoração social adquire sua substância dessa idéia. Sua teoria também pretende dar conta do elemento particularista da vida ética na medida em que o componente afetivo – o qual é sempre particular – também é considerado de modo a evitar o formalismo moral. Isso é válido em toda a amplitude para o reconhecimento básico inerente às relações amorosas, mas também, embora com relativizações, para o tema da valoração social.[17]

[17] JESSE SOUZA, A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro, Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2000, p. 115, p. 120. No entanto, consideramos que tanto as idéias de A. Honneth sobre sua interpretação do Reconhecimento quanto as de J. Souza sobre a “divisão” entre um jovem e um maduro Hegel são improcedentes, isto porque o primeiro comete aquele mesmo “erro” de K. Marx ao “retirar” somente uma “parte” do sistema hegeliano, a saber, a dialética, e especificamente, a “teoria do reconhecimento” sem, por exemplo, levar em conta o movimento proprio das “figuras da consciência”; já o segundo ao assumir uma “separação” temporal no pensamento de Hegel sem considerar a categoria da relação e a perspectiva do todo numa

Ora, muitas são as tematizações sobre o "reconhecimento" em Hegel. E nos parece sintomático, na aurora de um novo século já marcado por terrorismo, crise ético-política e degradação ambiental, a tentativa de se recuperar "alguma coisa esquecida".

Contudo, o oposto também nos parece verdadeiro, ou seja, uma "vontade mínima" de um "povo mínimo" numa referência ausente.

Foi possível para Hegel à sua época "conceituar" uma co-existência em que o conflito dos desejos e os desejos de conflito são postos simultaneamente; num movimento sempre permanente que implica no "jogo das forcas das mediações" a trans-formação do espírito.

Perguntamos: É possível "conceituar" para o século XXI (num contexto brasileiro se for) uma "forma de vida" que admita a liberdade efetiva?

Assim sendo, seguindo Hegel em um dos seus "Aforismos de Iena" que nos diz para viver "não melhor que nosso tempo, mas nosso tempo do melhor modo",[18] e sem querer forjar aqui nenhuma utopia, consideremos já um outro modo de "conceituar"; chamemos a isso de "Afinidades Seletivas".

unidade diferenciada.

[18] PIERRE-JEAN LABARRIÈRE, O filósofo na cidade: "Não melhor que teu tempo, mas teu tempo do melhor modo", in: Síntese Nova Fase, 19/56 (1992), p. 15-24.

O Estatuto Formador do Trabalho para o Capítulo IV da Fenomenologia do Espírito de Hegel

Prof. Mestre Luiz Henrique Vieira da Silva
(SEED/PR, Curitiba)
luizhenriquevieira@yahoo.com.br

Resumo: De acordo com o texto do capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito* o trabalho (Arbeit) tem um estatuto formador para a consciência de si. Este estatuto formador do trabalho faz todas as mediações para que a consciência efetive seu Si e seja livre. Essa liberdade ocorre porque o trabalho (Arbeit) numa primeira etapa realiza a satisfação do desejo (Begierde) e numa segunda etapa proporciona à consciência de si a compreensão e efetivação de seu Si. Investigar qual a concepção filosófica que Hegel apresenta ao trabalho (Arbeit), bem como o sentido e funcionamento do estatuto formador do trabalho no capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito* norteará nossa proposta de pesquisa. Essa investigação exige que revisitemos o conceito de desejo para entender porque o trabalho é desejo refreado (gehemmte Begierde), depois nos concentraremos na compreensão do trabalho (Arbeit) como exteriorização da consciência de si e num segundo momento nos concentraremos na Formação (Bildung) do trabalho (Arbeit) na descoberta da efetividade da consciência de si. Após este percurso nos abrirá uma resposta para qual é o estatuto formador do trabalho.

Palavras-chave: Desejo, Trabalho, Formação, Consciência de si, Hegel

Abstract: *According to what's written in the Chapter IV of Phenomenology of Mind, work (Arbeit) has an influence in the creation of the self-consciousness. This influential status of work makes all the mediation in order to the consciousness enforce itself and break free from everything else. This freedom occurs because the work in (Arbeit) a first stage (moment) provides the satisfaction of desire (Begierde), and in a second stage (moment) provides to the self-consciousness the understanding and realization of itself. Investigate which philosophical conception Hegel gives to work (Arbeit), as well the meaning and operation of the influential status of work described in the Chapter IV of Phenomenology of Mind, will guide our research proposal. To achieve this goal it's required that we revise the concept of desire in order to understand why work is restrained desire (gehemmte Begierde), and then focus on understanding of work (Arbeit) as externalization of the self-consciousness and in a second moment we'll focus on the Creation (Building) of work (Arbeit) in the discovery of the effectiveness*

in the awareness of self-consciousness. After going through this path, we will be able to find out an answer to realize which the real influential status of work is.

Keywords: *Desire, Work, Creation (Building), Self-consciousness, Hegel*

I. Introdução

Para Hegel, *no capítulo IV da Fenomenologia do Espírito*, o processo dialético inerente ao próprio movimento do desejo (*Begierde*) gera a duplicação dos desejos que consiste na duplicação da consciência de si que, por sua vez, resulta na luta das consciências de si desejantes, a qual gera a divisão do conceito de desejo (*Begierde*) transformando-o em desejo (*Begierde*) e desejo refreado (*gehemmte Begierde*). O desejo refreado (*gehemmte Begierde*) constitui o outro do desejo (*Begierde*) porque não consiste mais num movimento de pura negação que afirma a consciência imediatamente no mundo; contudo, se constitui destarte na negação oposta já que a sua negação consiste na transformação e produção do que lhe é dado como o oposto. Logo, tudo aquilo que constitui transformação, formação, produção, etc., é trabalho (*Arbeit*) humano e, por isso, o outro do desejo é o trabalho (*Arbeit*).

Assim, pensamos deixar evidente que o trabalho (*Arbeit*) se constitui como o resultado de um processo ativo da consciência na sua relação com a realidade que a cerca. Uma vez que o trabalho deriva de um processo ativo da consciência, ele é ação transformadora.

Esse momento pode ser entendido da seguinte maneira: o trabalho (*Arbeit*) é o processo de transformação da coisa natural em produto, isto é, o processo do trabalho sobre a coisa natural (independente) desencadeia uma ação continuada de repressão ou refreação do desejo (*Begierde*), porque, ao contrário do desejo (*Begierde*), o trabalho (*Arbeit*) rompe com o puro negar do objeto para imprimir-lhe um sentido e resguardá-lo no elemento do permanecer, no qual o desaparecer do objeto realiza a transformação dele em um novo objeto pleno daquilo que a consciência quer e, por isso, o consumo consiste na forma de um desaparecer contido e gerador de permanência do objeto. Esta nova forma de relação negativa para com o objeto lhe reconstitui como singularidade e identidade com a consciência trabalhadora que pela primeira vez pode se ver como formadora e instituidora da realidade que a cerca.

Ora, o processo do trabalho ao transformar também forma e, por isso, evidencia o que podemos chamar de agir formativo do trabalho. O trabalho (*Arbeit*) caracteriza-se através da relação de assimilação entre a consciência (o sujeito) e a coisa (objeto) porque o trabalho (*Arbeit*) objetivou-se no objeto trabalhado, constituindo o produto que permanece mesmo após sua negação e conferindo ao produto uma positividade ou negação positiva que consiste na efetivação da consciência que se vê como instituidora e formadora da realidade, pois a realidade é vinculada à consciência e não mais oposta a ela, é o diferente que preserva no vínculo a identidade. A consciência trabalhadora adquire o seu para si porque suprassumiu (*aufheben*) a independência do outro que agora é um não-diferente. Esse agir formativo constitui a sintética análise e investigação do presente texto.

II. Desenvolvimento

Comecemos com o primeiro sentido do agir formativo: o processo de transformação da coisa natural em produto. O escravo ao trabalhar a coisa natural (independente) inicia o processo de repressão ou refreação do desejo (*Begierde*), pois, ao contrário do desejo (*Begierde*), o trabalho (*Arbeit*) rompe com o puro negar do objeto para imprimir-lhe um sentido e resguardá-lo no elemento do permanecer, no qual o desaparecer do objeto realiza a transformação dele em um novo objeto pleno daquilo que a consciência quer e, por isso, o consumo consiste na forma de um desaparecer contido e gerador de permanência do objeto. Esta nova forma de relação negativa para com o objeto lhe reconstitui como singularidade e identidade com a consciência trabalhadora que pela primeira vez pode se ver como formadora e instituidora da realidade que a cerca.

> [...] No momento que corresponde ao desejo na consciência do senhor, parecia caber à consciência escrava [servidora][1] o lado da relação inessencial para com a coisa, porquanto ali a coisa mantém sua independência. O desejo se reservou o puro negar do objeto e por isso o sentimento-de-si-mesmo, sem mescla. Mas essa satisfação é pelo mesmo motivo, ape-

[1] Grifo nosso para destacar que no original em alemão Hegel utiliza *dienende Bewusstsein* que significa *consciência servidora* e não *consciência trabalhadora* como traduz Meneses.

> nas um evanescente, já que lhe falta o lado objetivo ou o *subsistir*. O trabalho, ao contrário, é desejo *refreado*, um desvanecer *contido,* ou seja, o trabalho *forma*. A relação negativa para com o objeto torna-se a forma do mesmo e algo permanente, porque justamente o objeto tem independência para o trabalhador. Esse meio termo ou negativo ou agir formativo é, ao mesmo tempo, a *singularidade,* ou o puro ser para si da consciência, que agora no trabalho se transfere para fora de si no elemento do permanecer; a consciência trabalhadora, portanto, chega assim à intuição do ser independente como intuição de si mesma.[2]

Esse primeiro agir formativo do trabalho (*Arbeit*) apresenta-se pelo caráter positivo porque a formação constitui-se pela da negação da coisa independente e sua transformação em produto resultando na visão da consciência trabalhadora como formadora e instituidora da realidade que a cerca. O trabalho (*Arbeit*), portanto, forma o objeto como produto da consciência que trabalha. Este produto da consciência que trabalha realiza um passo fundamental porque faz a reconstituição de forma e conteúdo do objeto dado primariamente transformando-o em produto (objeto novo) desencadeia um processo maior sob a aparência do que um mero afazer que transformou A em B, como por exemplo, a madeira que virou mesa. O que subjaz nesta aparência de um simples afazer transformador consiste no processo de assimilação do objeto pelo sujeito e do sujeito pelo objeto, isto é, a supressão ou assimilação da dicotomia filosófica moderna entre sujeito e objeto. Aquilo que aos olhos incautos pode parecer apenas um afazer transformativo da madeira em mesa constitui a saída de um dos principais problemas filosóficos da modernidade.

---

[2] G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do Espírito (Tradução de Paulo Meneses), Petrópolis: Vozes, 2007 [no que segue: FdE], §195, p. 150.
"In dem Momente, welches der Begierde im Bewusstsein des Herrn entspricht, schien den dienenden Bewusstsein zwar die Seite der unwesentlichen Beziehung auf das Ding zugefallen zu sein, indem das Ding darin seine Selbstständigkeit behält. Die Begierde hat sich das reine Negieren des Gegestandes, und dadurch das unvermischte Selbstgefühl vorbehalten. Diese Befriedigung ist aber deswegen selbst nur ein Verschwinden, denn es fehlt ihr die gegenständliche Seite oder das Bestehen. Die Arbeit higegen ist gehemmte Begierde, aufgehaltenes Verschwinden, oder sie bildet. Die Negative Beziehung auf den Gegensand wird zu Form desselben, und zu einem Bleibenden; weil eben dem Arbeitenden der Gegenstand Selbstständigkeit hat. Diese Negative Mitte oder das formierende Tun ist zugleich die Einzelnheit oder das reine Fürsichsein des Bewusstseins, welches nun in der Arbeit ausser es in das Element das Bleibens tritt; das arbeitende Bewusstsein kommt also hiedurch zur Anschauung des selbstständigen Seins, als seiner selbst". (G. W. F. HEGEL, Phänomenologie des Geistes, 2006 [no que segue: PdG], p. 135).

Para Hegel, o processo do trabalho (*Arbeit*) consiste no vínculo, na relação que o sujeito trava com o objeto exterior, o outro que lhe é independente, não-idêntico e por vezes fechado em si e inacessível. Esse objeto lhe incomoda e persegue tornando cada vez mais difícil para o sujeito uma identificação ou reconciliação com a realidade que o cerca formada plenamente de objetos que lhe são exteriores.[3]

A consciência percorreu uma grande jornada através das figuras que a precederam na Fenomenologia do Espírito – *Certeza Sensível, Percepção e Força e Entendimento* – sempre as voltas com o problema do outro e as dificuldades de uma reconciliação com ele. Porém, agora, na *Verdade da Certeza de si mesmo,* o capítulo analisado no presente texto, a consciência encontrará uma vinculação com o mundo natural e espiritual que a cerca.

A vinculação começa com o desejo, a primeira forma de relação com o outro e que realiza a supressão deste. A figura da consciência que encarna essa forma de relação com o outro é o senhor. Nela, o consumo e satisfação realizado pelo desejo (*Begierde*) eliminam o outro, inclusive a outra consciência que é posta no campo da coisidade a ser negada. Como já vimos no capítulo anterior de nossa análise, a figura do senhor apresenta vários problemas em sua origem, apesar de se colocar efetivamente como para si numa vinculação com o mundo, ela cai no ciclo vicioso do desejo (*Begierde*) que a impede de se realizar, ao mesmo tempo, no mundo natural e espiritual, ou seja, na humanidade.

Isto ocorre porque a satisfação do desejo pura e simplesmente destrói o objeto e o consumo advindo deste processo não permite que a consciência se reconheça no objeto, pois nada permaneceu de novo para que a consciência se positive como ação negadora que institui realidade e, deste modo, suprima a dicotomia sujeito e objeto.[4]

---

[3] "Para Hegel, o trabalho é um vínculo, uma relação, e, sob esse aspecto, seu lugar no ser espiritual que é o homem é a consciência. Pois esta é relação vivida, presente enquanto tal, do sujeito com o objeto que o nega, que o irrita e, desse modo, o mobiliza. Relação prática, ativa, o trabalho é então, já que toda atividade é negatividade, uma negação dele mesmo, da diferença, nele, do sujeito e do objeto, pelo momento imediatamente atuante que comporta, momento do sujeito ávido de restabelecer em seu seio a identidade a si constitutiva do espírito, isto é, de suprimir a relação consciencial da qual é portador." (B. BOURGEOIS, Os Atos do Espírito, São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2004 [no que segue: AdE], p. 77).

[4] "[...] A satisfação humana é a do objeto enquanto tomado e dominado pelo sujeito: o objeto consumido é, no caso do homem, consumido enquanto unidade dele mesmo e do sujeito que tomou, colheu, capturou. Mas esse ainda é um trabalho simplesmente formal, já que o objeto não traz, em sua materialidade, a marca do homem, a não ser quando desaparece ao ser consumido, de modo que a unidade do sujeito e do objeto produzida por tal trabalho, é, por assim dizer, anterior ao

No entanto, o trabalho (*Arbeit*) desenvolvido pela consciência escrava ocupa-se do objeto de maneira ímpar, com uma singularidade sem precedentes para a consciência. O trabalho (*Arbeit*) opera uma dialética com resultados filosóficos que, pela primeira vez, permite uma forma de reconciliação da consciência com o objeto enquanto suprassunção (*Aufhebung*), isto é, destrói o objeto que lhe impede de se identificar no mundo que a cerca transformando-o em um novo objeto que contém aquilo que a consciência é, ou seja, o objeto é assimilado por ela e ela pelo objeto.

Vimos que o processo do trabalho (*Arbeit*) ocupa-se de um objeto que é uma coisa independente que deve transformar-se em consumo para a satisfação plena do senhor e parcial do escravo, enquanto constituinte da sua subsistência (satisfação refreada). Nesta tarefa o trabalhador deve criar algo a partir da coisa dada já que ela por si só ou é independente (vida orgânica) ou absolutamente consumida pelo desejo que impede a sua permanência.

Aqui reside o dilema da ocupação do trabalhador: ele não é absolutamente vida orgânica (natureza) nem absoluto desejo (senhor), pois a angústia agônica que lhe marca a alma o desapegou totalmente da vida orgânica (ser aí natural); e a submissão como escravo pelo serviço lhe reprime (*Gehemmtsein*) o desejo (*Begierde*) restando-lhe apenas como opção refazer a coisa em algo novo refazendo-se neste movimento em algo novo também. O escravo está fadado a reconstruir a si e a coisa dada. Neste movimento, então, o escravo começa a transformar a coisa naquilo que ela deve ser para a consciência imprimindo-lhe plenamente o que a consciência é, sente, precisa e deseja tornando-a produto da consciência e para a consciência.

O produto, conseqüentemente, não é mero afazer transformativo em si, mas o processo vinculante de dois opostos reconstituindo algo novo e para ambos numa relação de assimilação dos opostos numa identidade que ao mesmo tempo mantém a diferença. Logo, o produto consiste no produto de um processo formativo (*bilden*)[5] e não a apa-

---

trabalho [positivo], é a unidade puramente subjetiva do sentimento de si fugaz, e não já a unidade subsistente da intuição de um conteúdo objetivo específico, novo. [...]" (AdE, p. 78).

[5] Alguns comentadores e leitores de Hegel ao comentarem o trecho por nós analisado se referem ao processo formativo como educar. Entendemos que a palavra educar não seria a palavra mais precisa para este processo, pois, em primeiro lugar Hegel usa no original as palavras *bilden*, *Bildung* e *bildete* ao descrever o processo e, em segundo lugar "o alemão tem duas palavras comuns para *educar* e *educação*: *bilden* e *erziehen*, *Bilden* e *Erziehung*. *Bilden* também significa formar, moldar, modelar, cultivar e, antigamente, Bildung denotava apenas a formação física de uma entidade; no

rência do afã transformativo – a madeira que simplesmente virou mesa como num passe de mágica. A madeira só vira mesa porque existe um processo formativo que subjaz a aparência do mero afazer e constitui o trabalho (*Arbeit*) enquanto categoria filosófica.[6]

Esta categoria filosófica do trabalho (*Arbeit*) caracteriza-se através da relação de assimilação entre consciência (o sujeito) e a coisa (objeto) porque o trabalho (*Arbeit*) objetivou-se no objeto trabalhado constituindo o produto que permanece mesmo após sua negação e conferindo ao produto uma positividade ou negação positiva que consiste na efetivação da consciência que se vê como instituidora e formadora da realidade, pois a realidade é vinculada à consciência e não mais oposta a ela, é o diferente que preserva no vínculo a identidade. A consciência escrava torna-se aqui consciência para si já que suprassumiu (*aufheben*) a independência do outro que agora é um não-diferente.

Contudo, a formação do trabalho (*Arbeit*) não é apenas a positividade aqui exposta. Ao mesmo tempo em que o trabalho (*Arbeit*) age no objeto suprassumindo-o (*aufheben*) e plasmando sua positividade na forma de produto, há a ação negativa do mesmo para a consciência que completará a formação como formação da consciência de si.

> No entanto, o formar não tem só este significado positivo, segundo o qual a consciência escrava se torna um para si essente como puro ser-para-si. Tem também um significado negativo frente a seu primeiro momento, o medo. Com efeito: no formar da coisa, torna-se objeto para o escravo sua própria negatividade, seu ser-para-si, somente porque ele suprassume a forma essente oposta. Mas esse negativo objetivo é justamente a essência alheia ante a qual ele tinha tremido. Agora, porém, o escravo destrói esse negativo alheio, e se põe, como tal negativo, no elemento do permanecer: e assim se torna, para si mesmo, um *para-si-essente*.[7]

século XVIII, J. Moser deu-lhe o sentido de educação, cultivação, cultura, como processo e resultado. Mas *bilden* e *Bildung* enfatizam o processo e o resultado da educação, enquanto *erziehen* e *Erziehung* apenas o processo, o método. Assim, *Erziehung*, ao contrário de *Bildung*, não significa cultura." (M. INWOOD, Dicionário Hegel, 2001, p. 85.).

[6] "O trabalho, enquanto assimilação subjetiva do objeto, não é ele próprio objetivado segundo seu poder em si realmente produtor. Ora, é um grande princípio do hegelianismo que o que é em si não pode se manifestar, já que o absoluto não é senão sua manifestação de si. O trabalho deve, portanto, necessariamente objetivar-se como tal no próprio objeto, a negatividade que o constitui deve inscrever-se neste como qualidade positiva dele mesmo, que se dá então como um *produto*." (AdE, p. 78).

[7] FdE, § 196 p. 150. "Das Formieren hat aber nicht nur diese positive Bedeutung, dass das dienen-

No momento em que o trabalho (*Arbeit*) plasma o produto ele não somente o modifica na forma, mas o transforma essencialmente alterando sua essência. O processo dialético acontece da seguinte maneira: o objeto oposto à consciência trabalhadora consiste de resultados do processo precedente ao processo do trabalho (*Arbeit*). Na luta de vida e morte a consciência escrava teme, sente medo da morte, negatividade absoluta e natural e é resignada pelo senhor na coisidade, na escravidão. No medo, o escravo sente a angústia agônica que o marca na alma e se despega da vida orgânica interiormente. A consciência escrava (trabalhadora) surge do medo ou temor da realidade oposta a ela que se apresenta como negatividade posta a ela. Esta negatividade posta consiste exatamente naquilo que é o objeto a ser trabalhado. O objeto que a consciência escrava é obrigada a trabalhar no serviço constitui justamente aquilo que ela havia temido. Portanto, quando o trabalho (*Arbeit*) desencadeia o processo dialético que suprassume (*aufheben*) o objeto em produto plasmando-o do conteúdo da consciência através de sua nova forma e, assim, efetivando a consciência trabalhadora como consciência para si, esta positividade dialeticamente atua negativamente na consciência afirmando seu para si como seu si.

> No senhor, o ser-para-si é para o escravo *um Outro,* ou seja, é somente para ele. No medo, o ser para si está *nele mesmo*. No formar, o ser-para-si torna para ele como o *seu próprio,* e assim chega à consciência de ser ele mesmo em si e para si.[8]

Tal movimento formativo é possível pela vinculação ocorrida na relação formadora que assimila sujeito e objeto, consciência trabalhadora e objeto trabalhado. O vínculo obtido na relação modificou justamente a essência do objeto do trabalhador que era o objeto negativo essente oposto – o outro, o diferente – para produto da e para a consciência que tem na essência o não diferente ou identidade na diferença.

de Bewusstsein sich darin als reines Fürsichsein zum Seienden wird; sondern auch die negative, gegen sein erstes Moment, die Furcht. Denn in dem Bilden des Dinges wird ihm die eigne Negativität, sein Fürsichsein, nur dadurch zum Gegenstande, dass es die entgegengesetzte seiende Form aufhebet. Aber dies gegenständliche Negative ist gerade das fremde Wesen, vor welchem es gezirttert hat. Nun aber zerstört es dies fremde Negative, setzt sich als ein solches in das Element des Bleibens; und wird hiedurch für sich selbst, ein für sich Seiendes." (PdG, p. 135).

[8] FdE, § 196, p. 150. "Im Herrn ist ihm das Fürsichsein ein anderes oder nur für es; in der Furcht ist das Fürsichsein an ihm selbst; in dem Bilden wird das Fürsichsein als sein eignes für es, und es kommt zum Bewusstsein, dass es selbst an und für sich ist." (PdG, p. 135).

Com o vínculo formado entre sujeito e objeto nesta relação de assimilação de ambos pelo trabalho (*Arbeit*), a consciência suprassume (*aufheben*) a negatividade que havia temido e com isso se coloca como negatividade junto ao objeto no elemento do permanecer, isto é, na realidade modificada que a cerca. A destruição deste negativo alheio essente (*Seiende*) na forma do produto traz a efetivação da consciência trabalhadora como negatividade objetiva, pois a consciência positivamente objetivou-se (exteriorizou-se) na realidade modificada (no produto) e, também, sua nova essência objetivou-se com o produto tornando-a o para si da consciência um essente (*seiende*) negativo e positivo ao mesmo tempo, como sua objetividade.

A consciência escrava encontra-se a si mesma de modo que seu si está na realidade concreta que a cerca e da qual ela é instituidora e formadora. A consciência ao aperceber-se do caráter formador negativo do trabalho (*Arbeit*) chega ao seu si plenamente objetivo.

> A forma não se torna um outro que a consciência pelo fato de se ter *exteriorizado,* pois justamente essa forma é seu puro ser-para-si, que nesta exteriorização vem-a-ser para ela verdade. Assim, precisamente no trabalho, onde parecia ser apenas um *sentido alheio,* a consciência, mediante esse reencontrar-se de si por si mesma, vem-a-ser *sentido próprio.*[9]

Neste processo formativo de suprassunção (*Aufhebung*) do objeto pela consciência que lhe restitui seu si, a consciência forma-se na sua materialidade e concretude da realidade, que é sua objetivação numa segunda essência porque a materialidade plasmada pelo sujeito ao torná-lo produto, consiste numa realidade concreta e cada vez mais enriquecida pelo produto do trabalho (*Arbeit*), o qual torna a realidade concreta no mundo produzido pelo homem. Quando a consciência realiza seu si que é vinculante ao objeto e, por isso, instituidor de realidade concreta, entramos no mundo humano, que é e está em relação constante com o que o homem faz, fez e fará dele. Esta realidade humana – concreta e objetiva – consiste na realidade histórica do homem cônscio de si no percurso da realização do espírito.[10]

[9] FdE, §196, p. 151. "[...] Die Form wird dadurch, dass sie hinausgesetzt wird, ihm nicht ein anderes als es; denn eben sie ist reines Fürsichsein, das ihm darin zur Wahrheit wird. Es wird also durch dies Wiederfinden seiner durch sich selbst eigner Sinn, gerade in der Arbeit, worin es nur fremder Sinn zu sein schien." (PdG,, pp. 135-136).

[10] "Ao depositar-se como tal no objeto que ele transforma realmente, o trabalho faz a atividade

O processo formativo do trabalho (*Arbeit*) consiste em formar a suprassunção (*Aufhebung*) dos momentos necessários já percorridos e sentidos pela consciência na dialética do senhor e do escravo realizando seu si neste mundo trabalhado por ela que representa a história da consciência de si, ou seja, do homem. Os momentos do medo e do serviço e o momento do formar suprassumem-se num só momento que os torna em uma maneira específica de universal que se põe como essa realidade concreta trabalhada.

Porém, a negatividade resultante dessa formação na realidade concreta trabalhada constitui-se *em relação* de duas partes assimiladas e restituídas numa *segunda essência* que apesar de sua concretude ainda não é uma *essência em si*. O que se efetivou até aqui como negatividade formadora e produtora não é, nem pode ser entendido como negatividade em si, aquela plena do mundo por si mesma. A negatividade que se forma e efetiva-se como o si da consciência de si não torna a consciência a essência, mas sim, é apenas o primeiro passo para o percurso do verdadeiro *Si* ou *essência* que é o espírito.

> Para que haja tal reflexão são necessários os dois momentos; o momento do medo e do serviço em geral, e também o momento do formar; e ambos ao mesmo tempo de uma maneira universal. Sem a disciplina do serviço e a obediência, o medo fica no formal, e não se estende sobre toda a efetividade consciente do ser-aí. Sem o formar, permanece o medo como interior e mudo, e a consciência não vem-a-ser para ela mesma. Se a consciência se formar sem esse medo absoluto primordial, então será apenas um sentido próprio vazio; pois sua forma ou negatividade não é a negatividade *em si,* e seu formar, portanto, não lhe pode dar a consciência de si como essência.[11]

---

humana escapar da simples repetitividade sem progresso da negação desejante das coisas; ao objetivar-se toda vez no ser de uma segunda natureza, de um mundo produzido pelo homem, ele permite que este produza-se ele próprio a partir de uma base objetiva constantemente enriquecida, isto é, no desenvolvimento de uma história. No trabalho cumulativo assim refletido dentro dele, e não mais lançado fora dele na repetição de satisfações muito imediatas, o desaparecimento natural da diferença entre o sujeito e o objeto é retardado pela continuidade do esforço histórico, por meio do qual o homem se torna o que ele é. O sujeito afirma então o objeto – como matéria – ao afirmar-se ele próprio nela – como forma – e para afirmar-se ele próprio em sua realidade verdadeiramente humana, pois a realidade é, primeiro, objetividade." (AdE, p. 79).

[11] FdE, §196, p. 151. "[...] Es sind zu dieser Reflexion die beiden Momente, der Furcht und des Dienstes überhaupt, so wie des Bildens notwendig, und zugleich beide auf eine allgemeine Weise. Ohne die Zucht des Dienstes und Gehorsams bleibt die Furcht beim Formellen stehen, und verbreitet sich nicht über die bewusste Wirklichkeit des Daseins. Ohne das Bilden bleibt die Furcht innerlich

A consciência de si plena efetivada na formação do trabalho (Arbeit) inaugura para a consciência o momento em que ela experimentará sua liberdade, pois vive agora num mundo seu em que a concretude da realidade constitui-se da sua efetividade, ou seja, do mundo produzido por ela. O mundo humano ao qual a consciência chega aqui constitui sua liberdade em relação à natureza. Todo processo formativo dialeticamente percorrido pela consciência até aqui a tornou livre do ser aí natural pela suprassunção (*Aufhebung*) da relação sujeito e objeto, ela se libertou do outro e pôs-se como ser que domina a negatividade e faz sua própria realidade. Mas, assim como a negatividade concreta da consciência não é a negatividade como essência em si, a liberdade formada aqui não é a liberdade concreta plenamente efetivada e sim parcialmente efetivada.

> Se não suportou o medo absoluto, mas somente alguma angústia, a essência negativa ficou sendo para ela algo exterior: sua substância não foi integralmente contaminada por ela. Enquanto todos os conteúdos de sua consciência natural não forem abalados, essa consciência pertence ainda, *em si,* ao ser determinado. O sentido próprio é obstinação [eigene Sinn = Eigensinn], uma liberdade que ainda permanece no interior da escravidão. Como nesse caso a pura forma não pode tornar-se essência, assim também essa forma, considerada como expansão para além do singular, não pode ser um formar universal, conceito absoluto; mas apenas uma habilidade que domina uma certa coisa, mas não domina a potência universal e a essência objetiva em sua totalidade.[12]

A liberdade parcial ocorrida aqui não consiste num demérito ou uma falsa liberdade, pelo contrário, a liberdade realizada na formação do

---

und stumm, und das Bewusstsein wird nicht für es selbst. Formiert das Bewusstsein ohne die erste absolute Furcht, so ist es nur ein eitler eigner Sinn; denn seine Form oder Negativität ist nicht die Negativität an sich; und sein Formieren kann ihm daher nicht das Bewusstsein seiner als des Wesens geben." (PdG, p. 136).

[12] FdE, § 196, p. 151. "[...] Hat es nicht die absolute Furcht, sondern nur eigene Angst ausgestanden, so ist das negative Wesen ihm ein äusserliches geblieben, seine Substanz ist von ihm nicht durch und durch angesteckt. Indem nicht alle Erfüllungen seines natürlichen Bewusstseins wankend geworden, gehört es an sich noch bestimmtem Sein an; der eigenne Sinn ist Eigensinn, eine Freiheit, welche noch innerhalb der Knechtschaft stehen bleibt. So wenig ihm die reine Form zum Wesen werden kann, so wenig ist sie, als Ausbreitung über das Einzelne betrachtet, allgemeines Bilden, absoluter Begriff, sondern eine Geschiecklichkeit, welche nur über einiges, nicht über die allgemeine Macht und das ganze gegenständliche Wesen mächtig ist." (PdG, p. 136).

trabalho (*Arbeit*) tem todos os seus méritos e constitui o primeiro passo concreto para a efetivação da liberdade em sua concretude plena, pois aqui a consciência fez a experiência da liberdade sentindo-a e intuindo-a como parte sua e totalmente possível de uma concretude, uma objetividade imanente e inerente à consciência na realização e busca do seu ser ou essência universal que lhe é própria.

A experiência da liberdade parcial posta pela formação é a idéia de liberdade, uma idéia que se põe como possibilidade real que, todavia, ainda não é efetiva (concreta), mas incompleta. A idéia de liberdade é, aqui, incompleta porque a dialética formativa do trabalho (*Arbeit*) não foi capaz de constituir uma formação universal efetivadora de uma abolição ativa de toda e qualquer sujeição, pois a figura do senhor é uma figura falida, mas ativa e necessária que nesse processo foi suprassumida (*aufheben*) pelo escravo, mas não efetivou a liberdade; fator que torna a formação do trabalho (*Arbeit*) singular, parcial e não universal.

Contudo, a formação do si da consciência consiste no inicio do percurso, que pelo desenvolvimento do trabalho (*Arbeit*) no mundo humano (histórico) aqui realizado, tem por obstinação a efetivação desse ideal (presença do espírito) de liberdade, o qual transforma o mundo e conseqüentemente o pensamento já que ambos foram vinculados na formação da consciência de si.[13]

Deste modo, percebemos que a formação da consciência de si constitui-se de três momentos chave: a formação do outro em algo produzido pela consciência que traz à tona para nós a assimilação do objeto pelo sujeito que é o produto; o produto nos traz à tona o mundo humano ou histórico, no qual o homem cônscio fez, faz e fará a realidade que o cerca; e, como tudo que é histórico tem pensamento e, portanto, tam-

[13] "É verdade que, no escravo propriamente dito, essa noção de liberdade ainda não corresponde a uma verdadeira realidade. Ele só se liberta mentalmente graças ao trabalho forçado, só porque é escravo de um senhor. E, com efeito, permanece escravo. Só se liberta, por assim dizer, para ser livremente escravo, para ser ainda mais escravo do que era antes de ter formado a idéia de liberdade. Mas, a insuficiência do escravo é, ao mesmo tempo, a sua perfeição: é por não ser realmente livre que ele tem uma idéia da liberdade, uma idéia não realizada, mas que pode ser realizada pela transformação consciente e voluntária da existência dada, pela abolição ativa da sujeição. O senhor, porém, é livre; sua idéia da liberdade não é abstrata. Por isso, não é uma idéia no sentido próprio do termo, um ideal a realizar. Eis porque o senhor não consegue nunca ultrapassar a liberdade realizada nele e a insuficiência dessa liberdade. O progresso na realização da liberdade só pode ser efetuado pelo escravo, que parte de um ideal não realizado da liberdade. E é porque ele tem um ideal, uma idéia abstrata, que o progresso da realização da liberdade pode terminar por uma compreensão da liberdade, pelo nascimento da idéia absoluta [*absolute Idee*] da liberdade humana, revelada no e pelo saber absoluto." (A. KOJÈVE, Introdução à leitura de Hegel, 2002, p. 171).

bém o tempo; todas as experiências vivenciadas pela consciência nestes momentos a fazem sentir e intuir sua liberdade como um ideal a ser buscado e efetivado.

Todo processo de formação da consciência de si nos evidencia que a liberdade para Hegel prescinde de uma reflexividade pura ou abstrata e consiste na adequação entre sujeito e objeto como a primazia constitutiva para intuição e realização da idéia de liberdade como analisado por Hösle. (V. HÖSLE, O sistema de Hegel, 2007, p. 418)

Como neste momento a consciência está de posse da idéia de liberdade, ela a experimentará em seu todo, isto é, fará a experiência de pensamento desse ideal de liberdade nas suas concepções mais elevadas na história humana: o estoicismo, o ceticismo e a consciência infeliz ou cristã. Somente após a experiência dessas figuras do pensamento a consciência completará a formação advinda do trabalho (*Arbeit*).

Conclusão

Podemos concluir que a caracterização sintética deste segundo movimento do agir formativo do trabalho se explica do seguinte modo: quando o trabalho (*Arbeit*) desencadeia o processo dialético que suprassume (*aufheben*) o objeto em produto plasmando-o do conteúdo da consciência através de sua nova forma e, assim, efetivando a consciência trabalhadora como consciência para si, esta positividade dialeticamente atua negativamente na consciência afirmando seu para si como seu si. Este movimento formativo é possível pela vinculação ocorrida na relação formadora que assimila sujeito e objeto, consciência trabalhadora e objeto trabalhado. O vínculo obtido na relação modificou justamente a essência do objeto do trabalhador que era o objeto negativo essente oposto – o outro, o diferente – para produto da e para a consciência que tem na essência o não diferente ou identidade na diferença.

Essa descrição do movimento realizado pelo trabalho resgata a concepção do trabalho como *poiésis*,[14] ou seja, o trabalho como gerador, fabricador e produtor de mundo. Este caráter de *poiésis* faz referência ao homônimo conceito aristotélico.

[14] Do grego *Ποίησις, εως, s.f.(ποιέω)*: criação, ação, fabricação, confecção, arte da poesia, faculdade poética, poesia, poema, criação legal por adoção, adoção.

No momento positivo do trabalho (*Arbeit*), isto é, no momento em que o trabalho (*Arbeit*) aparece apenas como transformação da coisa em produto, ele pode ser relacionado com o termo aristotélico de *poiésis*,[15] pois esse termo, para Aristóteles, significa produzir, fabricar, gerar algo novo, seja um soneto ou uma nave. O termo *poiésis* não faz distinção se o que foi produzido é uma transformação da matéria ou uma criação artística; sendo produção é *poiésis*. Logo, o termo *poiésis* pode ser relacionado com o conceito de trabalho (*Arbeit*) no seu aspecto positivo, no qual o trabalho (*Arbeit*) transforma a coisa em produto e, assim, cria algo novo.

Porém, na discussão hegeliana essa referência acaba adquirindo um novo sentido. Esse novo sentido da *poiésis* se apresenta de maneira inovadora porque o trabalho (*Arbeit*) não tem apenas a função de fabricar e produzir as coisas novas, mas, também, o trabalho (*Arbeit*) plasma o objeto com o sujeito de modo recíproco e mútuo. A relação na qual o sujeito e o objeto são plasmados mutuamente não está implícito ou explícito no termo aristotélico de *poiésis*, ou seja, o segundo agir formativo do trabalho não é contemplado pela *poiésis* aristotélica. A originalidade de Hegel está nessa reformulação da *poiésis*, a qual o produzir forma (*bilden*) o sujeito e o objeto criando uma realidade vinculante entre eles.

Essa realidade vinculante advinda do produto criado pelo trabalho traz consigo a formação realizada pelo trabalho, ou seja, ao trabalhar a consciência destrói ao mesmo tempo em que reconstitui esse negativo alheio e, por isso, apropria-se dele como fez com a coisa ao transformá-la em produto. Porquanto o processo formativo do trabalho (*Arbeit*) consiste em formar a suprassunção (*Aufhebung*) dos momentos necessários já percorridos e sentidos pela consciência na dialética do senhor e do escravo realizando seu si neste mundo trabalhado por ela e que representa a história da consciência de si, ou seja, do homem. Os momentos do medo e do serviço e o momento do formar suprassumem-se (*aufheben*) num só momento que os torna em uma maneira específica de universal que se põe como essa realidade concreta trabalhada.

Essa ação formativa do trabalho que suprassume (*aufheben*) todos os momentos da dialética do senhor e do escravo e gera esta

[15] A relação do trabalho (*Arbeit*) com o termo aristotélico *poiésis* é apontado e desenvolvido com muita clareza por Siep e Bourgeois. (C.f. L. SIEP, Der Weg des Phänomenologie des Geistes, 2000, pp. 104-106; e AdE, 2004, pp. 363-367.).

universalidade específica vinculada com a realidade concreta trabalhada nos coloca o conceito de *Bildung* (Formação)[16] desenvolvido pelo idealismo e romantismo alemão.

A *Bildung* (Formação) pensada por Hegel e do modo como aparece no processo formativo do trabalho (*Arbeit*) significa a ruptura com o imediato, com o natural num processo de transmudação do homem (consciência de si) e do natural, o que significa dizer: no movimento desencadeado e realizado pelo trabalho (*Arbeit*), a *Bildung* se apresenta como a formação prática que efetiva a formação de si pela formação das coisas de modo mútuo e recíproco. Nesta formação prática de si e das coisas, a consciência trabalhadora se liberta e efetiva seu si. Isto ocorre porquanto a consciência trabalhadora transforma as coisas que a cercam e a transforma a si mesma suprassumindo (*aufheben*) todos os momentos experimentados por ela na realidade concreta.[17]

A *Bildung* apresentada como este aspecto prático da formação que leva em conta o mundo concreto (social, histórico) e a universalidade apresentada pela concretude do mundo em relação à ação humana (trabalho) coloca Hegel como um dos primeiros filósofos a tematizar a cultura do trabalho.[18] A cultura do trabalho de que tratamos agora não será desenvolvida em sua plenitude no capítulo IV da "Fe-

---

[16] O conceito de *Bildung* (Formação) é um conceito comum aos filósofos, romancistas e poetas do século XIX, em especial aqueles ligados ao idealismo ou romantismo alemão. Tanto na literatura sobre Hegel quanto nos estudos sobre os românticos alemães (Goethe – que é enquadrado no classicismo e depois adere ao romantismo –, Schlegel, entre outros) o termo *Bildung* aparece com características comuns. O significado comum de *Bildung* consiste no processo cultural de formação do indivíduo e do mundo que o cerca, isto é, a língua, as artes, as ciências, a religião, etc. Berman apresenta também uma argumentação interessante na qual compara Hegel e Goethe – em especial o Goethe dos romances "Os anos de aprendizagem de Wilhem Meister" e "Os anos de peregrinação de Wilhem Meister" – e as semelhanças do conceito de *Bildung* entre ambos. (c.f. A. BERMAN, Bildung et Bildungsromam).

[17] A respeito do conceito de *Bildung* contido na dialética do senhor e do escravo, citaremos como ilustração a seguinte passagem de Berman: "[...] Mais on peut bien aussi dire, inversement, que la *Bildung* se définit comme un travail. Car la formation dont il est question ici, c' est la *praktische Bildung*, la formation de soi par la formation de choses. L' université atteinte par l' individu (mais aussi bien un peuple, une langue, une littérature), c' est la dure et laborieuse universalité de la praxis." (A. BERMAN, Bildung et Bildungsromam, 1984, p. 144). "[...] Mas também se pode bem dizer, de outro modo, que a Bildung se define como um trabalho. Porque a formação a qual está em questão aqui, é a praktische Bildung, a formação de si pela formação das coisas. A universalidade põe-se para fora pelo indivíduo (mas também um povo, uma língua, uma literatura), é a dura e laboriosa universalidade da práxis." (A. BERMAN, Formação e Romance de Formação, 1984, p.144).

[18] O termo "cultura do trabalho" empregado por nós não pretende trazer nenhuma visão marxista para o texto de Hegel, tão pouco ignorar o papel do espírito na formação da consciência.

nomenologia do Espírito", mas no capítulo VI como pressuposto para discutir a cultura e nas discussões sobre o espírito objetivo, como no caso dos "Princípios da Filosofia do Direito" no capítulo sobre a sociedade civil.

Embora a cultura do trabalho não seja enfatizada do mesmo modo que nas discussões sobre o espírito objetivo, podemos tratar dela aqui porque a realidade concreta que permite a emancipação da consciência escrava e que leva a consciência de si à efetivação de seu si traçando os caminhos para a liberdade da consciência e a possibilidade de um reconhecimento efetivo das consciências constitui a realidade trabalhada ou o mundo trabalhado.

O trabalho (*Arbeit*) forma (*bilden*) a consciência e a liberta colocando-a no mundo do espírito que é o mundo da *praktische Bildung*. O espírito justamente se faz presente porque a consciência trabalhadora experimenta o mundo em uma de suas figuras históricas e sociais (relação de dominação e escravidão), desenvolve sua autonomia a partir da realidade concreta construindo o caminho em direção da liberdade, e, toda essa jornada experimentada pela consciência é sua *praktische Bildung* ou o espírito já presente: "Eu que é Nós e Nós que é Eu".[19]

Dessarte, todos os aspectos contidos nos desdobramentos do movimento dialético do trabalho (*Arbeit*), isto é, relação vinculante com o mundo, suprassunção (*Aufhebung*) da dicotomia sujeito/objeto, Formação de si e das coisas mútua e reciprocamente (p*oiésis* e *Bildung*), construção concreta do caminho da liberdade e presença do espírito fazem do trabalho (*Arbeit*) um termo filosófico ímpar dentro do capítulo IV da "Fenomenologia do Espírito" e colocam Hegel como um dos primeiros e mais importantes filósofos a tematizar o trabalho (*Arbeit)* filosoficamente ou dentro de um concepção filosófica, o que equivale a dizer: o trabalho (*Arbeit*) como categoria filosófica.

O estatuto formador do trabalho (*Arbeit)* reside justamente nos desdobramentos provocados pelo seu movimento. Podemos afirmar que o trabalho tem estatuto – ou *Status* – formador pelas inúmeras qualidades geradas por ele no desenvolvimento do texto hegeliano, aqui o capítulo IV da Fenomenologia do Espírito, como sua relação vinculante com o mundo, a suprassunção da dicotomia sujeito e objeto, a apresentação do trabalho como *poiésis* em um primeiro momen-

[19] "[...] Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist." (PdG p. 127).

to, a reconceituação da *poiésis*, sua apresentação derradeira como *Bildung* e *praktische Bildung*, que geram e concretizam principalmente a libertação da consciência de si e sua entrada no mundo do espírito que constitui o mundo trabalhado.

Religião na Fenomenologia do Espírito de Hegel[1]

Mestrando Vitor Hugo de Oliveria Fieni
(UFES, Vitória)
vholf@hotmail.com

Resumo: O presente texto tem como foco a Religião na Fenomenologia do Espírito enquanto aquela que oferece ao espírito um momento ímpar e fundamental na sua jornada rumo ao Absoluto final, momento este onde ele se sabe a si mesmo enquanto Si universal e absoluto que é consciente do seu auto-desenvolvimento que estrutura e dá sentido à história. A religião, em sua capacidade peculiar de dar a um determinado povo uma identidade também possui, nos três momentos básicos nos quais Hegel a expõe na Fenomenologia (religião natural, religião da arte e religião manifesta), a característica de ser o campo onde o espírito se sabe a si mesmo como espírito. Mas não é apenas no capítulo Religião, penúltimo da obra em questão, que Hegel trata deste fenômeno que, por sua vez, é também abordado nos capítulos precedentes, embora, logicamente, não com a mesma ênfase e cuidado, o que não compromete nem impede, entretanto, uma abordagem clara do acontecimento religioso. Mas há, para o filósofo, uma insuficiência da autoconsciência na religião e é justamente para superar tal defasagem e dar ao espírito sua completude final é que Hegel escreve o último capítulo da obra de 1807, o Saber Absoluto, onde o indivíduo não necessitará de nada fora de si para alcançar a completude da autoconsciência e tudo poderá ser referido ao Selbst. O Si, no Saber Absoluto, não carece mais de mediador nenhum para alcançar aquela que era tida como uma essência exterior ao homem. Tal essência é, ao término da experiência da consciência, reconhecida como idêntica ao próprio Si humano.

Palavras chave: Religião, Espírito, Fenomenologia, Consciência, Si (Selbst)

Ao tomarmos nas mãos a *Fenomenologia* é possível perceber, na sondagem da sua estrutura, que a Religião é o penúltimo dos oito capítulos que compõem a obra. Antecedendo apenas ao Saber Absoluto ela possui, no arcabouço do pensamento hegeliano, uma posição privilegiada, não apenas na obra de 1807, mas também em seus escritos de juventude (muitos deles com títulos diretamente ligados ao

[1] Este texto foi desenvolvido a partir do projeto de dissertação de Mestrado do autor intitulado "A Religião Manifesta enquanto lugar da tomada de consciência-de-si do Espírito como Espírito na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel".

pensamento religioso), assim como nos livros escritos por Hegel em sua maturidade. No entanto, esclareçamos de imediato que não há nada que nos permita ver no filósofo uma espécie de místico ou profeta, pois o que ele busca não é uma experiência religiosa, mas sim um símbolo filosófico e uma forma superior do espírito na religião. Dizemos superior, pois ela oferece ao espírito um momento ímpar e fundamental na sua jornada rumo ao Absoluto final, momento onde ele se sabe a si mesmo enquanto Si universal e absoluto que é consciente do seu auto-desenvolvimento que estrutura e dá sentido à história. Dizemos ainda que "a religião pressupõe, logicamente, o conjunto dessa vida no mundo, isto é, a história. O que significa: a religião é sempre uma ideologia, uma superestrutura ideal, fundada sobre a infraestrutura da história real".[2] É dessa *história real* – e não de uma história de um além supra-sensível – que a religião é o Si absoluto, "*das absolute Selbst*". A religião supõe, além da história, o homem – não o homem individual, mas toda a humanidade vivente de todos os tempos que deu origem ao primeiro lampejo religioso – que através da sua ação e trabalho cria a possibilidade de haver religião, através de uma seqüência de *mundos* humanos. É no homem e através dele que uma fenomenologia do espírito e uma história da humanidade podem ser construídas, sendo que dessa construção o homem ainda pode ser apontado como o tijolo, o pedreiro e o arquiteto, como nos indica Alexandre Kojève.

A religião só poderá ser apresentada cientificamente como teologia (que é o que nos é apresentado no cap. VII da Fenomenologia), dando assim a sustentação para um saber de Deus e fazendo da religião algo exprimível aos homens e suscetível a apontamentos racionais, dando também à humanidade uma consciência de povo, reunindo num único corpo as subjetividades humanas e dando a elas um *comum* que se pode chamar identidade. Sim, é possível afirmar que "o povo só se constitui como unidade homogênea pelo fato de ter elaborado uma religião comum a todos os seus membros".[3] Uma religião pode ser iniciada por um homem, mas só um povo pode dar a ela uma realidade histórica. É nela que um povo se contempla, toma consciência de si e se diferencia definitivamente de uma sociedade animal. Essa relação nos mostra que "o espírito da religião (que é o espírito total) é

---

[2] ALEXANDRE KOJÈVE, Introdução à leitura de Hegel (Tradução de Estela dos Santos Abreu), Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002, p. 208.

[3] Ibid., p. 209.

ainda espírito *no mundo*",[4] é efetividade, pois é caracterizado por uma determinação particular. A história das religiões é a história do espírito do mundo que encontrará o saber de si como espírito na religião. As sucessivas religiões apresentadas por Hegel (religião natural, religião da arte e religião revelada) vão organizar o desenvolvimento desse saber de si do espírito através de um processo dialético que irá reconciliar particularidade e universalidade, consciência e consciência de si. Cada uma delas será o reflexo direto de um certo espírito no mundo, de um certo povo, que vai encontrar em sua religião uma expressão ideal (não real) de si mesmo. Por ser esse reflexo direto "uma religião não supera o espírito efetivo que confere sua determinação".[5]

Na religião o espírito coloca como sua primeira realidade objetiva uma noção abstrata da própria religião que nos é apresentada como *religião natural*, pois imediata. Nela o espírito se sabe e se reconhece de forma natural, concreta e imediata. Já a segunda realidade objetiva do espírito na religião é a qual naquela ele se sabe ou se conhece na forma concreta do estado natural (*Natürlichkeit*), do Eu-pessoal. É a religião artística/artificial, onde a produção criadora da consciência contempla no objeto o Eu-pessoal; "é onde a figura se eleva à forma do Si, por meio do *produzir* da consciência, de modo que essa contempla em seu objeto o seu agir ou o Si". (§ 683) A terceira realidade objetiva do espírito na religião suprime, através do movimento dialético, a unilateralidade dos dois movimentos anteriores. Nesta última, a imediatidade do primeiro momento é também um Eu-pessoal. Da mesma forma, o Eu-pessoal, o Si, do segundo momento, é também imediatidade. No primeiro momento da religião o espírito está na forma da consciência, no segundo momento está na forma da consciência-de-si, já no terceiro momento ele une as duas anteriores e assume a forma do ser em-si e para-si, pois é consciência e consciência-de-si. Na medida em que o espírito se representa, se exterioriza nessa síntese sendo em-si e para-si, tem-se então a religião revelada-ou-manifesta, onde o espírito atinge a sua "*figura* verdadeira", mas essa *figura* e sua representação exteriorizante serão o aspecto não superado, mas que o espírito ainda deve superar para chegar ao conceito, só assim dissolverá essa sua forma representativa e coisal.

---

[4] JEAN HYPPOLITE, Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel, 2ª ed., São Paulo: Discurso Editorial, 2003. p. 565.

[5] Ibid., p. 568.

As diferentes religiões apresentam apenas aspectos de uma única e mesma religião e também de cada religião particular. Em cada religião é possível encontrar também apresentações exteriorizantes que diferenciam uma da outra. Essa diferença deve ser considerada, segundo Hegel, como diversidade da religião. O espírito também se encontra situado na diferença de sua consciência e de sua consciência-de-si, o movimento dialético, no entanto, suprime esta diferença dando à figura, que é objeto da consciência, a forma da consciência-de-si. Em suma, pode-se falar de uma igualdade das religiões na medida em que se sabe que todas elas possuem os mesmos elementos constitutivos; ao mesmo tempo, fala-se também de uma diferença entre as religiões que reside no destaque que cada religião irá dar a cada um desses elementos. Estes correspondem a elementos da existência humana que são realizados na história ou no Estado, gerando, conseqüentemente, uma determinada religião. Em meio a uma igualdade e diversidade das religiões é possível aludir ainda a uma evolução das religiões que, por sua vez, diz respeito a uma conciliação progressiva entre unidade e pluralidade na e através da noção de devir, que marca o progresso evolutivo *das* religiões. Tal evolução religiosa, ao chegar ao seu termo, causa a supressão da própria religião em favor da ciência de hegeliana.

Ainda sobre a evolução das religiões podemos dizer que evoluir é criar e criar é negar o dado. Quando uma nova religião desponta, ela suprime as anteriores, pois a sua afirmação depende da negação daquelas que a precederam. O que não significa que estas últimas não tenham os seus aspectos conservados, mas sim que eles não mais possuem valor essencial. A ciência de Hegel, que sucede o cristianismo na fenomenologia, embora não seja uma nova religião, tem um Deus que é o próprio homem (preserva o lado humano do espírito), mas a transcendência desse novo Deus já não mais possui valor essencial como no momento anterior, pois não se pretende buscar ainda um além, mas o que se busca é a sujeição do mundo pelo próprio homem.

O caráter de cada religião que é apresentada no cap. VII é determinado pela união da consciência e da consciência-de-si, pois a consciência-de-si captou e compreendeu nela mesma a determinação do objeto da consciência, por sua atividade apropriou-se da determinação em questão. Assim o religioso (que é o representante dessa consciência-de-si) realiza parte da tomada de consciência do homem e nesse realizar

cada religião é essencial, pois nela o homem realiza, através da sua ação, o elemento constitutivo da sua existência, elemento este que ele toma consciência sob a forma de Deus.

A religião já se apresentou antes do cap. VII como "*consciência da essência absoluta* em geral"[6] através dos quatro elementos-constitutivos que formam "o Espírito em sua existência mundana como tal":[7] consciência (cap. I-III), consciência de si (cap. IV), razão (cap. V) e espírito (cap. VI). É possível dizer que nestes momentos apenas a consciência era consciente da essência absoluta, mas essa essência absoluta (*absolute Wesen*) não era *em si* e *para si* mesma, pois ainda não aparecia a consciência de si do espírito. Ou seja, nos seis primeiros capítulos o que se pode ver é a atitude humana diante da realidade-essencial absoluta como sendo diferente dele próprio. No entanto, as figuras anteriores da consciência já tinham nelas a presença da religião. Como é possível notar, no terceiro capítulo da obra, a consciência enquanto *entendimento* já tomava consciência de um interior, do supra-sensível, que poderia ser identificado também como "Inneren des gegenständlichen Daseins" (interior do ser-aí objetivo), mas esse supra sensível era, segundo Hegel, *carente-de-si* por ser um universal "longe de ser o espírito que se sabe como espírito",[8] pois faltava a esse interior o Si da consciência. O quarto capítulo traz consigo a figura da *consciência infeliz*, uma consciência de si abstrata, que se projetava para além de si mesma seu ideal de realização que seria o da unidade dela mesma com a consciência imutável, mas como essa essência imutável residia em um além inatingível e inalcançável o espírito acabava por buscar uma objetividade sem jamais conseguí-la, sobrando apenas a *dor do espírito* a essa infeliz consciência. Até aqui Hegel falou da atitude do homem que se opõe a Deus, pois se entende distinto Dele.[9] A *razão*, apresentada no quinto capítulo, era um resultado dessa dor e não carregava a religião nas suas formas concretas, pois sua consciência não era buscada em um além,

[6] G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do espírito (Tradução de Paulo Menezes), 3ª ed., Petrópolis, RJ: Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco, 2005, p. 458.

[7] ALEXANDRE KOJÈVE, Introdução à leitura de Hegel (Tradução de Estela dos Santos Abreu), Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002, p. 206.

[8] G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do espírito (Tradução de Paulo Menezes), 3ª ed., Petrópolis, RJ: Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco, 2005, p. 458.

[9] Até aqui é possível ler a Fenomenologia em uma perspectiva teísta, pois o teísmo verdadeiro implica na separação entre criador e criatura, imanência e essência, e a dor dessa distância é que dá ao religioso a sua figura específica.

mas no "*imediato* Presente".[10] Hegel retoma também o papel da religião no capítulo do *espírito* no § 674 que é classificado por Kojève como um trecho "quase incompreensível". No entanto, Jean Hyppolite interpreta tal passagem de forma mais acessível nos dizendo que no capítulo VI vimos

> uma religião do mundo inferior na qual o destino era a noite aniquiladora, ao passo que o Si defunto ainda não fora elevado à universalidade verdadeira. Na *fé do mundo da cultura* ou na *religião da Aufklärung*, assim como naquela que é prolongada pela *visão moral do mundo*, a consciência conheceu, como seu próprio limite, uma certa experiência religiosa.[11]

O mesmo comentador nos diz ainda a respeito do mesmo capítulo que "com o *espírito* o objeto da experiência tornou-se 'um mundo' e, decerto, esse mundo era em si a substancia espiritual, mas não era ainda a consciência de si mesmo como espírito",[12] pois até aqui (cap. VI) só fizemos a experiência da religião sob o horizonte da consciência, consciência esta que não era para si mesma no elemento do saber de si. O Si carente de essência (ainda não elevado à universalidade verdadeira) buscava então unir-se à universalidade na *crença* no *céu* para vir-a-ser claro a si mesmo. Mas o reino da fé naufragava na *religião do Iluminismo*, pois no reino do pensar esse *reino* desdobrava seu conteúdo sem o conceito. Na religião do Iluminismo "se reinstaura o Além supra-sensível do entendimento", mas a consciência-de-si se satisfaz no aquém, sobrando no Além apenas um vazio que não se reconhece nem se teme. É importante ressaltarmos que a religião da *Aufklärung* é deísta. A crítica do século XVIII esvazia os enquadramentos da teologia transcendentalista enquanto a Revolução Francesa faz a realização da ideologia iluminista e suprime a noção de transcendência dando ao homem um perfil ateu. Hegel não esquece, obviamente, de tratar desse tipo de "religião", que não é outra senão a da *Moralität* e argumenta que nela "a essência absoluta é um conteúdo positivo",[13] estando unida à negatividade do Iluminismo. Esse conteúdo retornou ao Si e nele se encerrou. O destino

[10] G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do espírito (Tradução de Paulo Menezes), 3ª ed., Petrópolis, RJ: Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco, 2005, p. 458.

[11] JEAN HYPPOLITE, Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel, 2ª ed., São Paulo: Discurso Editorial, 2003, p. 561.

[12] Ibid., p. 562.

[13] G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do espírito (Tradução de Paulo Menezes), 3ª ed., Petrópolis, RJ: Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco, 2005, p. 459.

desse movimento contraditório "é o Si consciente de si como [sendo] o destino da essencialidade e [da] efetividade".[14] Inconscientemente a filosofia alemã pós-revolucionária colocava o homem no lugar de Deus, mas o faziam ainda sob enquadramentos cristãos deístas.

É possível dizer que "o destino (*Schicksal*) desse ateísmo inconsciente é o ateísmo radical e consciente de Hegel. Ou, mais exatamente, seu antropo-teísmo, sua deificação do homem"[15] que pode ser levado a cabo pelo filósofo após os empreendimentos napoleônicos.[16] As religiões deveriam ser então substituídas pelo *Selbst*, pelo "Eu-pessoal humano, que sabe que é – e é – '*das Schicksal der Wesenheit und Wirklichkeit*' (o destino da realidade-essencial e da realidade objetiva)".[17] Mas este ateísmo só será colocado por Hegel no Saber Absoluto, ou seja, na conclusão da sua *Fenomenologia*, onde fica claro que o único Espírito que existe é o humano e que tudo o que o homem falou até agora de Deus não tinha outro ponto de partida senão o próprio homem. O espírito do qual trata as religiões tem a peculiaridade de se conhecer a si próprio, já que é o homem que se sabe a si na religião, portanto a teologia será um *Selbstbewusstsein*, uma consciência-de-si do Espírito (entenda-se: humano). Mas essa autoconsciência que se vê na teologia do cap. VII não é fruto da ciência de Hegel, portanto é ainda insuficiente na medida em que o particular humano tem como pólo contrário a si uma natureza não humana, se conciliando assim com a filosofia pré-hegeliana e se afastando da realidade do sábio do capítulo VIII. Na medida em que se admite tal conciliação, a religião mantém ainda o ponto de vista do Bewusstsein – a filosofia pré-hegeliana não existe sem religião, e o homem enquanto entidade particular, que ela alimenta, busca ainda ter um complemento universal exterior a si.

---

[14] Ibid.

[15] ALEXANDRE KOJÈVE, Introdução à leitura de Hegel (Tradução de Estela dos Santos Abreu), Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002, p. 200.

[16] Apenas para um maior esclarecimento do que aqui estamos tratando: sabemos que essa opinião de um Hegel ateu poderia ser questionada por alguns pesquisadores e estudiosos do assunto. No entanto a visão de um Hegel teísta nos pareceria muito mais complicada de ser defendida, visto que, para isso, seria necessário resolver o problema da dualidade que se põe quando se pensa a existência de um Deus criador. O Deus que por muitas vezes Hegel se refere não parece ser este, mas algo muito mais próximo da humanidade histórica e de sua conciência. Mas abandonemos aqui esse assunto, pois a sua complexidade nos exigiria um trabalho profundo que não nos propomos a realizar aqui.

[17] ALEXANDRE KOJÈVE, Introdução à leitura de Hegel (Tradução de Estela dos Santos Abreu), Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002, p. 200.

A “Fenomenologia do Espírito” de Hegel e “Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister” de Goethe

Prof. Dr. Artur Bispo dos Santos Neto
(UFAL, Maceió)
arturbispo@ig.com.br

Resumo: O presente artigo tem como propósito apontar os nexos que envolvem a consciência-de-si e como esta serve de ponto de inflexão para o movimento constitutivo do espírito como o autêntico sujeito da filosofia hegeliana. Considerando que a escritura do romance não é um “continuum”, mas uma construção produzida no movimento de continuidade nas suas descontinuidades e de rupturas nas suas permanências, tentamos estabelecer uma aproximação entre a “Fenomenologia do espírito” e o romance de Goethe “Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister”, destacando os seguintes aspectos: a) a existência de uma clara diferenciação entre o estilo da escritura hegeliana e a estrutura literária romanesca; 2) o itinerário da consciência-de-si mimetiza o representado pelo personagem Wilhelm Meister, que busca a verdade acerca do seu próprio Eu; 3) a natureza científica do projeto hegeliano merece ser flexibilizada porque o movimento de descoberta realizado pela consciência presume experiência do erro.

Palavras-chave: Romance, Consciência-de-si, Formação, Espírito, Sujeito-objeto

Abstract: *The current paper shows the nexus that involve the self- conscious and how this one serves as point of inflexion to the constitutive movement of the spirit as the authentic subject of the hegelian philosophy. Considering that the writing of the romance is not a “continuum”, but a construction produced in the movement continuity in its discontinuities and ruptures of its permanence, a connection between the “Phenomenology of the spirit” and the Goethe’s romance “Wilhelm Meister’s apprenticeship” is tried, highlighting the following aspects: 1) the existence of a claire differentiation between the hegelian writing style and the romanescian literature structure; 2) the self-conscious itinerary mimes the one represented by the character Wilhelm Meister, which seeks for the truth around himself; 3) the scientific nature of the hegelian project deserves to be flexible because the movement of the discovery realized by the conscious presumes the mistake experience.*

Keywords: *Romance, Self-conscious, Formation, Spirit, Subject-object*

Escrita sob o influxo dos acontecimentos que nortearam a Revolução Francesa de 1789, a "Fenomenologia do espírito" (1807) é uma obra que põe na ordem do dia a importância do exame das mudanças qualitativas que se sucedem no âmbito da história da humanidade. Hegel reconhecia que o seu tempo histórico era um tempo de trânsito e que tudo se orientava sob o preceito dialético do movimento e da ruptura com as formas petrificadas do passado, como assinala: "Aliás não é difícil de ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época".[1]

A relação dessa obra com o romance de formação (*Bildungsroman)* de Goethe sustenta-se no entendimento metodológico da necessidade de um ponto de apoio e da necessidade de uma via de peregrinação que facilite o acesso do iniciante no terreno árduo e arenoso da "Fenomenologia do espírito". O movimento da consciência sensível na direção do saber absoluto mimetiza o conteúdo do itinerário representado no romance de formação ou nas "novelas de cultura" da segunda metade do século XVIII. Para descrever a experiência fenomenológica da consciência na direção do pensamento que pensa a si mesmo, Hegel recorre a um procedimento pedagógico semelhante ao movimento das personagens que constituem o romance de formação. O romance não apenas representa um deslocamento do centro do mundo da exterioridade para a interioridade, como revela uma das tendências significativas da "intelligentsia" do século XVIII que erigiu a preocupação com o esclarecimento do homem burguês como matriz essencial do seu projeto político, filosófico e literário.

Como o movimento da consciência de si, que se constitui mediante um movimento de exteriorização e interiorização, o romance também sucede mediante o processo de autodeterminação e de retorno sobre si mesmo. A escritura do romance não é um *continuum*, mas uma construção marcada pela continuidade nas descontinuidades, pelas rupturas na permanência. Para Schlegel, a suprema tarefa da formação "é apoderar-se de seu si mesmo transcendental, ser ao mesmo tempo o Eu de seu Eu".[2] Mas ao invés de estacionar no movimento solipsista do Eu em torno de si mesmo, como ocor-

[1] G. W. F HEGEL, Fenomenologia do espírito (Tradução de Paulo Meneses), vol. I, Petrópolis: Vozes, 1992, p. 26.

[2] WALTER BENJAMIN, O conceito de crítica de arte no romantismo alemão (Tradução de Márcio Seligmann-Silva), São Paulo: Iluminuras, p. 99.

re na filosofia cartesiana, Hegel dá um passo à frente dessa tradição e aponta, depois da "Doutrina-da-ciência" de Fichte, que o movimento da consciência-de-si pressupõe a presença de uma outra consciência-de-si.

I. O movimento da consciência-de-si e do espírito na "Fenomenologia do espírito" de Hegel

Hegel começa a Parte A da Seção IV, que trata da "Consciência-de-si: a verdade e a certeza de si mesmo", afirmando a natureza intersubjetiva desta, pois: "A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido".[3] Nesse sentido podemos dizer que o processo de autoprodução da consciência-de-si passa pela mediação da outra consciência e que sem a outra não existe o reconhecimento. Para que a consciência-de-si possa ser uma consciência em si e para si, ela precisa ser também para uma outra consciência.

Para Hegel, a experiência da consciência-de-si é a pátria da verdade, porque nesse momento a consciência consegue superar a oposição entre sujeito e objeto que domina as figuras precedentes (certeza sensível, percepção e entendimento). Nessa figura do espírito sucede a primeira manifestação da identidade sujeito-objeto; por isso a consciência-de-si é conteúdo da relação e a própria relação. A relação contraditória entre sujeito e objeto encontra o seu coroamento no reconhecimento mútuo de ambas as consciências-de-si, enquanto expressão do desenvolvimento lógico-formal da processualidade do conceito. Essa é a primeira forma de reconhecimento que é apresentada no desenvolvimento dos parágrafos 178-184 da "Fenomenologia do espírito".

O movimento da consciência-de-si é revelado como um movimento duplicado, porque o agir "de uma tem o duplo sentido de ser tanto o seu agir como o agir da outra". (HEGEL, 1992, p. 127) Esse agir duplicado dá-se mediante o movimento de exteriorização (*Entäusserung*) e interiorização ou rememoração (*Er-innerung*) de ambas as consciências-de-si. Mediante o processo de exteriorização à consciência-de-si vive a experiência da objetivação, quer dizer, torna-se objeto e passa à condição de outra de si mesma. Mas a consciência consegue superar esse seu

[3] G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do espírito (Tradução de Paulo Meneses), vol. I, Petrópolis: Vozes, 1992, p. 126.

ser-Outro quando retorna a si dessa exteriorização, após ter se alienado e retornado a si dessa alienação (*Entfremdung*).

a) Reconhecimento mútuo e reconhecimento unilateral na consciência-de-si

Para que o reconhecimento seja recíproco, é necessário que o agir de cada uma das consciências-de-si seja um agir duplicado, uma vez que cada uma deve fazer o que a outra faz sem perder sua liberdade nem pôr a liberdade da outra em jogo; do contrário o reconhecimento seria unilateral, “esse agir de uma tem um duplo sentido de ser tanto o seu agir como o agir da outra; pois a outra é também independente, encerrada em si mesma, nada há nela que não seja mediante ela mesma”.[4] Numa relação centrada no reconhecimento pleno da outra, a consciência-de-si deve estar cônscia de que está diante de uma alteridade idêntica. Mas esse reconhecimento se processa somente no plano conceitual, plano esse que só será experimentado quando a consciência-de-si for saber absoluto, ou seja, quando a consciência-de-si passar a condição de espírito.

Apesar do movimento lógico-formal das consciências-de-si pressupor a necessidade do reconhecimento mútuo, o movimento efetivo das consciências-de-si orienta-se sob a regência das condições objetivas, que não se movem sob o preceito do dever-ser ou das simples expressões idealistas. O reconhecimento não é obtido por uma mera disposição do intelecto, muito menos emana de um contrato social entre cavalheiros, em que um abre mão dos seus desejos em nome das promessas de realização asseguradas pelo outro, mesmo que esse outro seja o Estado absoluto de Hobbes. Podemos dizer que, nesse segundo momento, aquilo que Hegel destaca é o reconhecimento alcançado no âmbito da realidade objetiva. Nela o reconhecimento do outro ocorre sob o jugo do confronto e da luta das consciências-de-si. Ao invés do reconhecimento recíproco e da identidade sujeito e objeto; no plano histórico, o que temos é o reconhecimento somente unilateral, uma exerce o papel de senhor e a outra o papel de escravo.

No reino da efetividade temos a luta fatídica das consciências entre si: elas não se reconhecem como semelhantes ou idênticas. Cada

[4] Ibid., p. 127.

uma se acha melhor que a outra. Na descrição dessa experiência, Hegel começa destacando que essas consciências estão ainda presas ao imediato plano da vida. Nele, cada uma se acha na condição de um Eu absoluto independente da outra. Nesse momento, o Eu compreende-se apenas como igual a si mesmo, quer dizer, como um ser para si mesmo e não para um outro.

Inicialmente, o cenário é dominado pela óptica da imediatidade, em que cada uma concebe a outra "à maneira de objetos, figuras independentes, consciências imersas no ser da vida".[5] A primeira relação que se estabelece entre as consciências é uma relação de conflito, porque cada uma deseja conquistar reconhecimento da outra. Escreve Hegel: "elas se provam a si mesmas e uma a outra através de uma luta de vida ou morte".[6] E, para que o reconhecimento seja possível, é preciso que os adversários sobrevivam à luta, que eles não morram, porque a morte representaria a privação do reconhecimento. A descoberta da vida como algo essencial faz com que a consciência mais frágil recue diante da ameaça de morte e prefira a condição de vida dependente da morte. Mas, à medida que ela recua diante da morte, essa consciência passa a ser compreendida como uma consciência escrava, como aquela que deve ter a sua essência no reconhecimento da outra, a que venceu o combate e se põe como o senhor.

O senhor se considera como uma potência acima do escravo, que submete o outro à atenção dos seus desejos e consegue, pela mediação deste, relacionar-se com as coisas e atingir o que antes não conseguia efetuar: "acabar com a coisa, e aquietar-se no gozo". Essa consciência alcança a certeza de si mesma "somente através do suprassumir desse Outro, que se lhe apresenta como vida independente".[7] O escravo se relaciona com o senhor também através da coisa, mas enquanto o primeiro se relaciona com a coisa visando o consumo e a satisfação dos seus desejos, o segundo se relaciona com a coisa respeitando a sua autonomia. O escravo percebe que não pode, "através do seu negar, acabar com ela até a aniquilação; ou seja, o escravo somente a trabalha".[8] Diferentemente do escravo, o senhor se relaciona com a coisa de maneira imediata, ele não leva em consideração a condição

[5] Ibid., p. 128.
[6] Ibid., p. 128.
[7] Ibid., p. 124.
[8] Ibid., p. 130.

de independência da coisa. A perspectiva deste é ofuscada pelo seu interesse imediato de consumo e pelo fato de que ele introduziu o escravo, como ser que trabalha, entre ele e a coisa. O senhor relaciona-se com a natureza pela mediação do trabalho do escravo, em que o interesse fundamental é satisfazer o seu desejo de consumo.

No primeiro momento, o reconhecimento ocorre somente do lado do escravo e não do lado do senhor. O escravo é o único que "faz sobre si o que também faz sobre o Outro";[9] enquanto o senhor não faz sobre si o que o outro faz, o seu agir não é o agir do outro. Nesse primeiro instante o senhor entende-se como consciência essencial e compreende o escravo como consciência inessencial. Dotado de uma posição de superioridade, ele se considera incapaz de repetir o movimento da outra consciência, já que a outra foi reduzida à condição de nulidade. O senhor não faz em si aquilo que nega na outra. Ele não poderia agir a partir do lugar da outra, já que a outra é destituída de qualquer relevância.

Hegel entende que esse reconhecimento é problemático, mas a relação entre as consciências não para nesse estágio, avança, e, afirma Hegel, "ali onde o senhor se realizou plenamente, tornou-se para ele algo totalmente diverso de uma consciência independente; para ele, não é uma tal consciência, mas uma consciência dependente".[10] Isso representa uma reviravolta na compreensão da relação, pois a verdade do senhor está no escravo. O agir do escravo não é um agir inessencial, mas um agir essencial para a existência do senhor. Sem o escravo o senhor deixa de existir, enquanto o escravo pode perfeitamente continuar existindo sem o senhor. A dependência está do lado do senhor e não do lado do escravo, que indubitavelmente alcançou a sua independência através do trabalho. Isso não estava claro no início da experiência estabelecida entre as consciências. Essa descoberta ocorre, segundo Hegel, devido ao desdobrar da consciência escrava, que passa por um processo significativo de mudança em razão de dois fatores: primeiro, o temor da morte; segundo, o trabalho como elemento de formação do homem.

Diferentemente do senhor, que venceu a luta e depois descansou no usufruto da exploração do trabalho do dominado, o escravo passa por um profundo processo de transformação, porque ele viu-se

---

[9] Ibid., p. 131.

[10] Ibid., p. 131.

frente a frente com a morte, e nesse instante sentiu vacilar sob seus pés tudo aquilo que era sólido. Diz Hegel: "Aí se dissolveu interiormente; em si mesma tremeu em sua totalidade; e tudo que havia de fixo, nela vacilou".[11] Diante da ameaça de morte todo seu mundo se dissolveu e tudo passou a ser regido pela lei da eterna mudança. A consciência derrotada vê seu velho mundo desmoronar, dele somente restando escombros e ruínas. Perdido o seu mundo e as condições anteriormente existentes, a consciência derrotada subsiste num mundo que nada inscreve como seu, tudo pertence a um outro que a refrata e explora. O escravo vive a trágica experiência da fluidez absoluta do seu subsistir. Mas, no interior dessa experiência dilacerantemente marcada pelo sinal da negatividade, o escravo descobre alguma coisa positiva. A consciência escrava não é somente a universal dissolução de tudo que existia de seguro, porque ela consegue "se implementar efetivamente no servir. Servindo, suprassume em todos os momentos sua aderência ao ser-aí natural; e, trabalhando-o, o elimina".[12]

A descrição do movimento duplicado da consciência-de-si e da dialética do senhor e do escravo serve como ponto de inflexão para a afirmação do espírito como o novo sujeito na filosofia hegeliana. Através da manifestação da relação dialética existente entre sujeito e objeto no movimento da consciência-de-si, Hegel tenta superar o legado dualista da filosofia kantiana e afirmar o movimento recíproco do jogo de forças que envolve subjetividade e objetividade, particularidade e universalidade, através da afirmação do espírito como "o Eu que é um Nós e o Nós que é um Eu".[13]

b) O novo sujeito hegeliano ou o espírito como reconhecimento da identidade sujeito-objeto

O espírito é a alternativa hegeliana ao sujeito cindido da tradição crítica. O espírito é a comunidade das consciências-de-si livres que se reconhecem como tais. Pelo menos dois são os momentos essenciais deste novo sujeito: a) o ciclo do saber e da consciência-de-si, que serve de gênese à dedução do conceito de espírito; b) a relação intersubjetiva das consciências, particularmente, o reconhecimento das consciências-

[11] Ibid., p. 134.
[12] Ibid., p. 132.
[13] Ibid., p. 125.

de-si que se conhecem e atuam. Na tradição hegeliana, o novo sujeito não é a consciência-de-si, mas o espírito (o Eu que é um Nós). O processo de constituição do espírito como ação intersubjetiva pode ser interpretado como a sociedade que é constituída mediante o reconhecimento dos indivíduos como homens livres. O capítulo VI é dedicado ao estudo do espírito (objetivo, alienado de si mesmo e subjetivo) como manifestação das figuras que representam a história do mundo ocidental. Neste estágio a história dos indivíduos aparece entrelaçada à história da coletividade; no entanto, a relação entre particularidade e universalidade não transcorre harmoniosamente. Vejamos sucintamente o que Hegel apresenta na parte VI da "Fenomenologia":

1) O espírito objetivo: Hegel recorre à "Antígona" de Sófocles para tratar da luta sucedida entre universalidade e singularidade. Segundo Izuzquiza, "Antígona representa o lugar histórico do surgimento da singularidade, precisamente porque ela é a universalidade da lei divina".[14] Lei esta que se contrapõe ao ordenamento da pólis em consonância com as leis que se expressam no Estado. A ausência de reconciliação entre a lei da família e a lei do Estado representa o desmoronamento da bela pólis grega. Na descrição dessa figura do espírito, Hegel destaca o lado positivo da eticidade (*Sittlichkeit*) grega, em que predomina a universalidade objetiva sobre a singularidade abstrata, mas como essa universalidade se impunha como um ordenamento natural e não como um ordenamento da subjetividade ocorre a sua substituição pelo ordenamento jurídico romano, centrado no direito da pessoa à propriedade.

2) O espírito alienado de si mesmo ou a cultura: Do ponto de vista histórico essa figura representa o cenário do mundo posterior à Antiguidade clássica, ao cenário do mundo medieval e ao cenário do mundo moderno, nos quais o espírito aparece estranho a si mesmo. O processo de alienação vivido pela consciência infeliz (religiosa) estende-se à consciência burguesa (riqueza e poder do Estado, religião e ilustração). Nesta experiência do espírito sucede a alienação entre o poder do Estado e a riqueza, entre o mundo efetivo e o mundo do além, entre o indivíduo e a substância social. Hegel entende que o indivíduo não se identifica com a substância social, pois, quando ele se dedica ao Estado com exclusão da riqueza, esta se converte (aliena-se) num indivíduo (o

[14] IGNÁCIO IZUZQUIZA, Hegel o la rebelión contra el limite, Zaragoza: Prensas Universitárias, 1990, p. 115.

monarca) e num manipulador de riqueza. Hegel não acreditava que essa alienação pudesse ser resolvida nos marcos da monarquia francesa de Luís XIV, por isso concebe com simpatia a figura do sobrinho de Rameau, do indivíduo que não se deixa iludir com as instituições e valores de seu tempo.

3) O espírito certo de si mesmo ou o espírito subjetivo: Nesta figura ocorre a manifestação do espírito como reconhecimento mútuo, mas para chegar até este patamar a consciência precisa passar por um longo processo de formação (*Bildung*). A primeira manifestação do espírito subjetivo aparece como crítica da moralidade kantiana. Nesse momento, Hegel busca apresentar a sua concepção de espírito como uma alternativa definitiva ao sujeito limitado da filosofia kantiana. Embora a filosofia kantiana seja uma alternativa à liberdade abstrata do terror propiciado pela Revolução Francesa, Hegel considera esta alternativa como essencialmente frágil. Para Hegel, a consciência moral kantiana é destituída de conteúdo porque ela é uma consciência enredada em si mesma e impossibilitada de agir no mundo. A moral kantiana é consciência infeliz no mundo, ela se constitui pela cisão entre o dever e a realidade, entre o sujeito e o objeto. A consciência não apresenta nenhum conteúdo, e o dever aparece como sua norma absoluta. A saída desta consciência através dos postulados não resolve a oposição entre natureza e moralidade, vontade e razão. A consciência moral é vazia e inócua, existe somente na representação e não na realidade efetiva do conceito.

Hegel propõe a eticidade (*Sittlichkeit*) como alternativa à moralidade (*Moralität*) kantiana. A constituição dessa ética passa pela descrição da “consciência atuante” (*Gewissen*), pela relação desta consciência com as outras consciências-de-si, e, finalmente, pela descrição da reconciliação e do perdão que possibilita a emergência do espírito como verdadeiro sujeito da filosofia hegeliana. A “consciência atuante” é uma consciência que age, diferentemente da consciência moral kantiana. Além disso, não é centrada em si mesma, pois admite a relação com as outras consciências. Na verdade, ela alcança o que a consciência-de-si não conseguiu alcançar de maneira efetiva, na seção IV da “Fenomenologia”. Aquilo que a consciência-de-si alcançava apenas mediante o conceito, a “consciência atuante” alcança historicamente. É uma consciência que se entende como universal e que não existe sem a comunidade das outras consciências. A “consciência atuante” é a superação

da diferença entre a consciência singular e a consciência universal. No entanto, quando ela parece próxima da consciência universal surge uma nova figura que se contrapõe a sua forma de ser no mundo; esta consciência é a “bela alma”.

A “bela alma” (*die schöne Seele*) constitui-se como uma boa consciência que se exprime somente no âmbito da linguagem. Segundo Hegel, a “bela alma” é a certeza absoluta de si mesma sob a forma da linguagem (*logos*). É a partir do seu discurso que ela cria um mundo que deve ser reconhecido como verdadeiro. Hegel também chama a “bela alma” de “consciência judicante”, de consciência que prefere criticar e julgar o mundo e a consciência que age sobre ele, do que propriamente transformar o mundo mediante sua ação; isso porque ela tem medo de “manchar a magnificência de seu interior por meio da ação e do ser-aí; para preservar a pureza de seu coração, evita o contato da efetividade, e permanece na obstinada impotência”.[15]

Segundo Hegel, a “bela alma” não pretende ser o universal na forma do conteúdo da ação efetiva, mas o universal na forma da contemplação e da pura reflexão sobre si mesma; por isso o modo que serve para manifestar essa consciência no mundo é a linguagem. Através da linguagem, a “bela alma” pretende alcançar o reconhecimento de si mesma como um universal. O que importa agora não é a ação, mas a certeza de estar em conformidade com a convicção, a certeza que emana da afirmação da pureza que subsiste em seu coração. A “bela alma” é a consciência que na obra de Goethe, “Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister”, afirma: “Prefiro abandonar os meus pais e ganhar o pão numa terra estranha do que agir contra a minha forma de pensar”,[16] e ainda: “Frente à opinião pública, minha convicção profunda, minha inocência, eram as melhores garantias que possuía”.[17] Esta consciência fundada exclusivamente na convicção advinda de seu *selbst* serviu de fundamentação a toda uma literatura do final do século XVIII.

Mas a palavra final não está na oposição sem reconciliação entre a “bela alma” e a “boa consciência” ou “consciência atuante”. Esta reconciliação tem a sua gênese na atitude de humildade da “consciência

[15] G. W. F HEGEL, Fenomenologia do espírito (Tradução de Paulo Meneses), vol. II, Petrópolis: Vozes, 1992, p. 134.

[16] J. W. GOETHE, Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister (Tradução de Paulo Osório de Castro), Lisboa: Relógio D’Água, 1998, p. 132.

[17] Ibid.

atuante", na medida em que esta reconhece a presença da maldade em si mesma, ou seja, ela se reconhece como uma consciência que age à luz de sua convicção individual e não de acordo com o dever universal. Uma vez realizado o reconhecimento da "bela alma" como a outra de si mesma, a "consciência atuante" espera que a consciência reconhecida aja do mesmo modo, ou seja, "espera igualmente que o Outro, como se colocou de fato no mesmo nível que ela, exprima nela sua igualdade; e que se produza o ser-aí reconhecente [que reconhece]".[18] Através da atitude de perdão concedido à "consciência atuante", a "bela alma" acaba renunciando a sua natureza cindida, e passa a reconhecer a si mesma no seu outro. No perdão, a "bela alma" supera a dureza de seu coração e passa a reconhecer a consciência confessante (consciência atuante) como a outra de si mesma; pois esta outra é aquela que "se desfaz de sua efetividade, e se torna [um] este suprassumido, apresenta-se assim, de fato, como universal. De sua efetividade exterior retorna a si como essência: por isso a consciência universal nele se reconhece a si mesma".[19] Desse modo, a "bela alma" abandona o seu juízo negativo acerca da "consciência atuante" e acaba reconhecendo nesta a presença do bem e da universalidade.

O reconhecimento experimentado pela "consciência atuante" e pela "bela alma" ultrapassa o movimento sucedido no reconhecimento presente na dialética do senhor e do escravo, porque agora o reconhecimento não é um ato unilateral, não é um reconhecimento em que uma das consciências-de-si se põe como superior à outra. Com isso estabelece-se a plataforma necessária para a afirmação hegeliana do espírito como a identidade sujeito-objeto e verdadeiro sujeito da história.

II. "Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister" de Goethe

A obra de Goethe foi concluída na mesma época da "Fenomenologia do espírito" de Hegel. Ela descreve a situação de um indivíduo situado numa época de crise do mundo medieval e emergência do mundo moderno – a sociedade dos homens da Torre. Schlegel compreende como tendências de uma época tanto a Revolução Francesa de 1789 quanto as obras de Goethe e de Fichte. Escreve ele: "A Revolução Francesa,

[18] G. W. F HEGEL, Fenomenologia do espírito (Tradução de Paulo Meneses), vol. II, Petrópolis: Vozes, 1992, 139.

[19] Ibid., 141.

a doutrina-da-ciência e o Meister de Goethe são as maiores tendências de uma época".[20] São movimentos políticos e estéticos que tratam do espírito de uma época de mudança e de trânsito para uma outra época.

O próprio Hegel entende sua obra numa perspectiva muito mais dirigida para a investigação científica do que como um procedimento literário. Escreve no prefácio: "A verdadeira figura, em que a verdade existe, só pode ser o seu sistema científico. Colaborar para que a filosofia se aproxime da forma da ciência – da meta em que deixe de chamar-se amor ao saber para ser saber efetivo – é isto o que me proponho".[21]

Na acepção do termo, sua obra não tem nada de rigorosamente científico; primeiro, porque é uma obra que suscita o erro, pois entende que o movimento de descoberta da verdade passa pela mediação do fracasso da ilusão e da certeza subjetiva que carece de objetividade; segundo, é uma obra marcada por ziguezagues, idas e vindas, sendo sua tessitura extremamente irregular e paradoxal. Nela, as idéias do autor aparecem de maneira disforme e inconstante; por exemplo, o prefácio não serve para esclarecer o leitor acerca do árduo terreno que vai percorrer, pelo contrário, lança uma série de questões que somente tem condição de compreender aquele que já conhece o movimento das figuras depois da leitura de toda a "Fenomenologia". A linguagem densa e hermética não ajuda o acesso do iniciante a essa ciência que se pretende nova.

Realmente, Hegel não oferece nesta obra um espetáculo de imagens que possam agradar aos olhos do leitor acostumado com linhas retas e superfícies planas. Como o "Wilhelm Meister" de Goethe, a consciência deve passar pela experiência dolorosa do ser no mundo, deve sentir em si mesma tudo aquilo que passou ao longo da história o espírito humano; ao invés de circunscrever-se a uma única experiência histórica, como faz a maioria dos seres humanos. Nessa perspectiva, Hegel exige um leitor que não apenas leia e conheça cada uma dessas experiências, mas se identifique com cada uma das figuras apresentadas fenomenologicamente. Escreve Kaufmann: "uma após outra, até que seu próprio eu tenha crescido o suficiente para ser contemporâneo

---

[20] F. SCHLEGEL, O dialeto dos fragmento (Tradução de Márcio Suzuki), São Paulo: Iluminuras, 1997, p. 83.

[21] G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do espírito (Tradução de Paulo Meneses), vol. I., Petrópolis: Vozes, 1992, p. 23.

com o espírito universal".[22] A natureza hermética desse texto mimetiza a condição dolorosa a que ele alude. De certa forma, a valorização do aspecto negativo e doloroso na dialética é expressão do processo doloroso que existe no próprio mundo. A dialética expressa o caráter contraditório das coisas, em que a história da humanidade não é expressão do encadeamento simétrico e harmonioso das coisas, mas um amontoado de conflitos e contradições.

O processo de formação do homem não ocorre de maneira harmoniosa; o sujeito precisa perder-se para poder encontrar a si mesmo, quer dizer, é preciso sair de si mesmo e depois retornar a si, a partir dessa exteriorização. O movimento formativo de Wilhelm não é um processo que possa ser percebido facilmente pelo leitor – da mesma maneira que a consciência em seu trânsito para o saber absoluto; somente no final da obra é que se percebe que Wilhelm já não é o mesmo, à semelhança da consciência fenomenológica hegeliana, porque exteriormente ele manifesta que a sua silhueta é mais alta, a testa mais larga, "os olhos mais profundos, o nariz mais fino, a boca mais afável que antes",[23] e, interiormente, Wilhelm deixa de ser o jovem que amava Mariane para amar Natalie, o exemplo efetivo de mulher perfeita, com quem pretende contrair laço matrimonial. No entanto, se tal fato realmente acontece, Goethe não o revela no decorrer de sua obra, porque a natureza íntima de Wilhelm não pode ser ao todo conhecida. O certo é que Wilhelm mudou; ele, no final, não é mais aquela figura confusa e dotada de olhos ofuscados, que espera ser emancipado pela natureza; ele é o Wilhelm que se despediu das sombras do pai e do amor enganador.

No desenvolvimento de "Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister" a reconciliação da sensibilidade com a racionalidade, e do eu particular com o eu universal, somente acontecem no período da maturidade do protagonista. Apenas no final de seu enredo é que os personagens conseguem reconhecer no seu eu individual a presença do eu universal. A educação, como em Hegel, não se processa mediante um processo harmônico e tranqüilo, mas mediante a negatividade. O processo educativo implica o momento da alienação, mas esta exigência não é uma imposição estranha ao sujeito da educação, pelo contrário,

[22] WALTER KAUFMANN, Hegel (Tradução de Victor Sanches de Zavala), Madrid: Alianza Editorial, 1985, p. 129.

[23] P. CITATI, Goethe (Tradução de Rosa Freire D'Aguiar), São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 56.

ela faz parte do processo constitutivo do mesmo. A necessidade da alienação é um impulso geral posto pelo próprio espírito que se objetiva no mundo e deve retornar a si dessa objetivação.

Ao contrário de Hegel, que não alimenta nenhuma preocupação substancial em facilitar o acesso do neófito ao interior da sua escritura, a tessitura romântica tornou-se conhecida pela preocupação em aproximar o público leigo do mundo das artes através de uma escrita essencialmente acessível e articulada com os problemas que envolvem o universo popular. Goethe insere no seu romance relato de ciganos e bandoleiros, histórias populares e figuras míticas, como, por exemplo, a amazona que surge do anonimato para salvar Wilhelm do perigo de morte. Nesse aspecto, ele tenta incorporar aspectos da literatura popular de sua época. Goethe pretende apontar que os romances são construções engenhosas e que um livro “é um tabuleiro de xadrez em que o destino realiza manobras elegantes e imprevisíveis às quais nenhum enxadrista humano jamais conseguiria imaginar”.[24] A história humana é pautada pelo jogo de forças que envolvem, de um lado, a capacidade escolha dos homens; do outro, a presença inexorável do destino, ou seja, de um aglomerado de situações que fogem ao controle dos homens.

Goethe consegue condensar em poucas palavras movimentos históricos e situações psicológicas complexas. Ele não revela nenhuma paixão pelos movimentos descritivos minuciosos. Dotado da maestria, que é própria dos clássicos, constrói uma painel rememorativo da infância do jovem Wilhelm destacando o gosto do rapaz pela representação no teatro de marionetes e sua paixão inusitada pela obra de Tasso, *Jerusalém libertada*. Ao invés de perder-se nas particularidades de seus personagens, Goethe prefere explorar seu potencial simbólico, deixando ao leitor a tarefa de preencher suas lacunas e seus intervalos em branco.

Ao invés da linearidade da trama ou do encadeamento lógico da dialética hegeliana, Goethe muitas das vezes prefere os interstícios em que os pontos de conexões ocorrem apenas depois de um breve espaçamento. Como assinala Citati: “Os episódios mais espetaculares que deveriam provocar tempestades de dor e alegria na alma das personagens são contados em poucas linhas e só cem páginas

[24] P. CITATI, Goethe (Tradução de Rosa Freire D’Aguiar), São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 149.

adiante, através de um gesto ou de um olhar fico ao longe, sabemos que Natalie ou Wilhelm sentiram".[25]

A preocupação com a estrutura da narrativa ainda aparece no procedimento adotado por Goethe, que através do recurso dialético da aproximação e do distanciamento procura interagir com o leitor. O escritor alemão sabe manter-se distante, deixando a ação transcorrer livremente como no movimento descritivo da velha alcoviteira (criada de Mariane): "A velha desviou-se a resmungar, nós afastamos com ela e deixamos os dois sozinhos com a sua felicidade",[26] ou ainda na sutileza da manifestação do estado de desilusão do jovem Wilhelm com o seu primeiro amor:

> não devem os nossos leitores ser pormenorizadamente informados acerca da desolação e da miséria em que nosso infeliz amigo se encontra ao ver as suas esperanças e os seus desejos destroçados de maneira tão inesperada. Vamos antes saltar por cima de uns tantos anos e só voltar a procurá-lo onde tenhamos esperança de encontrá-lo nalguma forma de atividade e de satisfação.[27]

Mas Goethe também sabe intervir na ação dos seus personagens quando considera conveniente; por exemplo, comentando o estranho movimento de evolução do seu protagonista que, a certa altura, julga ser senhor de si e do seu destino, quando na verdade não passa de um ser alienado em relação a si mesmo:

> – Talvez seja por isso – respondeu Wilhelm – que nós nem sempre podemos evitar o que é repreensível, nem evitar que os nossos sentimentos e os nossos atos sejam desviados, duma maneira estranha, e da sua direção natural e boa. Mas há certos deveres que nunca devíamos perder de vista. [...], deixe-me perguntar-lhe por que é que não toma conta da criança? Dum filho de que qualquer pessoa se regozijaria, e que você parece desprezar por completo. Como é que pode, com os seus sentimentos puros e delicados, renegar

753 Ibid., p. 148.

26 J. W. GOETHE, Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister (Tradução de Paulo Osório de Castro), Lisboa: Relógio D'Água, 1998, p. 24.

27 Ibid., p. 108.

> por completo um coração de pai? Durante todo este tempo, ainda não se referiu com uma única sílaba à deliciosa criatura, de cujo encanto tanto haveria a dizer.
> – De quem está a falar? – perguntou Lothario. – Não o percebo.[28]

Como a bela alma romântica ou a consciência moral kantiana, Wilhelm pretendia educar moralmente as pessoas que pertenciam ao seu círculo social. Nessa perspectiva, tenta o aperfeiçoamento moral de homens de diferentes camadas sociais: atores, burgueses, príncipes, mulheres etc. Essa mania de formação dos outros torna-o uma pessoa tola e pernóstica, o meio-termo entre o filisteu e o idealista. O envolvimento na rede de intrigas que envolvem os outros serve para manter Wilhelm alienado em relação ao seu próprio eu. Ao tentar agredir com a arma da condenação moral a Lothario, por compreender que este não presta a devida atenção à educação do filho, Wilhelm inconscientemente está condenando a si mesmo.

Essa mania pedagógica de educar os outros revela não apenas o caráter intersubjetivo de Wilhelm, mas particularmente o seu próprio movimento constitutivo. Este personagem é quem melhor incorpora a natureza do homem que é capaz de extrair lições das situações mais inusitadas. Após o desfecho fatídico com Mariane, o próprio Wilhelm tenta persuadir-se de que aquela experiência foi uma espécie de provação que visava seu próprio bem.

A sua mania pedagógica revela a incompletude do seu ser. Ele não é o herói realizado da tragédia antiga, nem o homem certo de si mesmo como Fausto, é muito mais um herói às avessas ou um anti-herói como Hamlet. Por isso tenta insistentemente representar essa peça, mas é criticado pelos seus colegas de palco posteriormente, pois não consegue nem mesmo ser reconhecido como um ator. Nesse aspecto não se constitui como o protótipo do protagonista ideal de um romance de formação. Wilhelm concebe as suas experiências como um amontoado de erros, no entanto, esses erros possuem uma significação quando conseguimos nos distanciar do seu caráter fragmentado do mundo prosaico. Do ponto de vista teleológico, o conjunto de suas experiências encontra a sua realização quando ele encontra a “bela alma” Natalie; o próprio personagem é quem justifica: “Se não viajasse com os atores,

[28] Ibid., p. 243.

os bandoleiros não o feririam e a amazona não poderia socorrê-lo. O amor pela condessa antecipa o amor por Natalie e Mignon guia-o até os pés dela".[29] É como se a "astúcia da razão" hegeliana ou o "Espírito do Mundo" conduzisse os passos cegos de Mignon, consubstanciando seus equívocos em acertos e seus erros numa espécie de tábua de salvação. A vagabundagem de um fugitivo acaba se tornando a viagem redentora de um peregrino. Uma viagem sem metas nem planos previamente definidos acaba transformando-se numa viagem bem-sucedida, quando analisada do ponto de vista de seu resultado. Somente no final é que Wilhelm pode ser reconhecido como o herói de um romance de formação. O itinerário de Wilhelm é semelhante ao itinerário da consciência na direção do espírito certo de si mesmo. Wilhelm é uma alma que encontra mais do que procura, como aponta o personagem Friedrich: "Esses tempos foram bons, e quando olho para ti: fazes-me lembrar, filho de Cis, que saiu para ir procurar as burras de seu pai e encontrou um reino".[30] Somente no final torna-se manifesta a natureza pedagógica dos aspectos contingentes que caracterizaram a vida de Wilhelm no mundo.

No romance de formação o reconhecimento do outro acontece na própria ação que cada personagem experimenta no sentido de alcançar o ideal de perfeição. Embora este ideal se apresente de modo bastante diferenciado em cada personagem, nenhum deles pode ser atingido sem levar em consideração o outro: "Lothário, ideais de ação, Therese dirige a casa e o jardim, Natalie assiste os pobres, Jarno é frio e sarcástico, Wilhelm casa-se com Natalie, Friedrich com Philine... Mas nenhum deles se tranca em si mesmo: todos se reúnem, se põem de acordo, ...".[31] É evidente que numa sociedade desenvolvida como a moderna, a marca da individualidade aparece como algo inerente ao modo de ser do sujeito no mundo; no entanto, esse sujeito individual tem a sua existência na totalidade social, uma vez que não existe sujeito individual separado da universalidade social.

Concluindo, diferentemente de Goethe, que trata da representação de sujeitos de carne e osso, Hegel somente entende o espírito absoluto como o verdadeiro sujeito da história, porque apenas o espírito

[29] P. CITATI, Goethe (Tradução de Rosa Freire D'Aguiar), São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 104.

[30] J. W. GOETHE, Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister (Tradução de Paulo Osório de Castro), Lisboa: Relógio D'Água, 1998, pp. 55-56.

[31] P. CITATI, Goethe (Tradução de Rosa Freire D'Aguiar), São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 104.

consegue superar as formas cindidas que existem no mundo e reconciliar em si mesmo sujeito e objeto, particularidade e universalidade. Além de considerar o homem somente do ponto de vista da consciência, o problema é que todo o movimento da consciência em Hegel não passa de gênese para revelar o movimento de autodeterminação do espírito, em que o homem é mero instrumento nas mãos do “Espírito do Mundo” (*Weltgeist*). A superação do reconhecimento unilateral pelo reconhecimento mútuo, operada pela “boa consciência”, representa o ponto de realização no espírito, que por sua vez não passa de uma elaboração conceitual. Ao contrário da dialética hegeliana, em que prevalece o saber superior sobre o saber inferior, Goethe opera com movimentos mais complexos. “Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister” movimenta-se sobre duas imagens paradoxais: de um lado, que os valores mais sublimes habitam nos pontos mais elevados da pirâmide, onde resplandecem as imagens da “bela alma” de Natalie e dos homens da Torre; do outro, que o verdadeiro gosta de pregar peças nos seres humanos e ao invés de habitar no seu ponto mais elevado prefere viver no meio das estalagens e conviver com os homens mais simples. O verdadeiro não é um privilégio exclusivo dos filósofos e dos cientistas, ele pode se manifestar numa figura popular como a sra. Melina, bem como pode se revelar nas notas de rodapé e nas regiões subliminares do texto. Ao invés de ser o fio condutor da história, como postula Hegel, o verdadeiro pode preferir uma posição mais modesta e deixar que os próprios homens construam sua história. E essa história, gosta de pregar peças naqueles indivíduos que pretendem serem senhores conscientes de si.

Da Consciência à Efetivação da Liberdade

Graduanda Caroline Ferreira de Meneses
(UECE, Fortaleza)
caroline.meneses@yahoo.com.br

Resumo: Este trabalho tem o intuito de demonstrar o desenvolvimento da consciência a consciência de si, e como este momento é paraboleando na dialética do Senhor e do Escravo para que enfim a consciência alcance sua verdade e desta maneira a sua liberdade. Após os momentos da certeza sensível a consciência passa a perceber que o verdadeiro da certeza não é ela mesma, mas sim outro, pondo a prova este outro a consciência descobre que a verdade que ela pensava estar no outro não era verdadeiro conceito. No entanto, mesmo não sendo a verdade do conceito este momento é mais elevado que o anterior, pois agora a consciência sabe de si mesma, a consciência interioriza a si mesma porque sabe que o outro idealizado por ela não é um diferente dela mesma, ou seja, o que anteriormente era objeto para consciência agora é a própria consciência, isto é, consciência-de-si. Sendo que, a liberdade ainda está pressa ao âmbito do pensamento, somente quando superar os momentos precedentes, estoicismo; Ceticismo e Consciência Infeliz, e se objetivar nas instituições é que a liberdade poderá verdadeiramente ser efetivada.

Palavras-Chave: Liberdade, Efetivação, Consciência, Consciência-de-si

I. Consciência

No primeiro momento a consciência percebe o objeto como algo extrínseco a ela, ou seja, como algo que é distinto, que está fora da consciência, uma vez que a explicação do objeto era dada pelo o próprio objeto, restando à consciência somente o trabalho de apreender a sua essência, sem nenhuma dialética, isto é, sem nenhuma relação direto com o objeto. Neste momento a consciência se relaciona com o objeto de maneira sensível, a consciência ainda estar demasiadamente ligada às percepções dos sentidos. Temos no nível da certeza sensível "o isto"; no nível da percepção "a coisa"; no nível do entendimento "a força".

> Nos modos precedentes da certeza, o verdadeiro é para a consciência algo outro que ela mesma. Mas o conceito desse verdadeiro desvanece na experiência (que a consciência faz)

> dele. O objeto se mostra, antes, não ser em verdade como era imediatamente em si: o essente da certeza sensível, a coisa concreta da percepção, a força do entendimento, pois esse Em-si se revela uma maneira como o objeto é somente para o outro. O conceito do objeto se suprassume no objeto efetivo; a primeira representação imediata se suprassume na experiência, e a certeza vem a perder-se na verdade.[1]

Após perceber que a verdade não estar no objeto, ou seja, que a explicação do objeto não estar no objeto, a consciência procura a verdade em si mesma, neste momento a explicação do objeto é pelo o pensamento. Agora o fenômeno é o objeto da consciência, como aquilo que ele é assim torna-se um para o outro e a sua verdade estar na consciência. No entanto, não é um outro qualquer, com o passar do tempo a consciência percebe que seu objeto de desejo não é simplesmente um outro, mas sim um outro que seja igual a ela mesma. A consciência-de-si toma consciência que seu desejo só será satisfeito em uma outra consciência-de-si.

II. Consciência-de-si

Os momentos anteriores à consciência-de-si foram suprassumidos, a verdade não está mais em-si, mas no outro. Aqui o sujeito não se distingue mais do objeto, assim para superar a si mesmo o objeto assume a característica de vida e tem o desejo como sua figura. Desejo é o movimento que permite que a consciência-de-si se aproprie do mundo sensível, porque o vê como outro, e deste modo o deseja, ao desejar ela nega a exterioridade do outro e o faz meio.

Com o passar do tempo a consciência percebe que seu objeto de desejo não é simplesmente um outro, mas sim um outro que seja igual a ela mesma. A consciência-de-si toma consciência que seu desejo só será satisfeito em uma outra consciência-de-si. Segundo Hegel uma consciência-de-si necessita dialeticamente de outra consciência-de-si.

O fato de uma consciência-de-si desejar satisfazer-se em outra consciência-de-si gera uma luta de vida ou morte, porque nenhuma das autoconsciências quer ser meio para a outra consciência, pois

[1] G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do Espírito, p. 135.

para que haja relação entre as consciências-de-si elas precisam reconhecer uma à outra, porém na luta por ser reconhecida uma acaba por dominar a outra.

> Começa a sentir neste processo, que os objetos não são o verdadeiro fim do seu desejo; que suas exigências só se podem satisfazer pela associação com outros indivíduos. É o que se encontra em nós, na comunidade de espírito e na unidade da vida social.[2]

Surge ai a famosa parábola do Senhor e do Escravo, as duas consciências-de-si entram numa luta, no entanto uma teme a morte e se deixa dominar pela a outra consciência-de-si que arriscou sua vida, não temeu morrer, mas lutou e venceu. A consciência que saiu vitoriosa tornou-se senhor, enquanto que a outra que para salvar sua própria vida, tornou-se escrava. Aqui se vê claramente a dialética hegeliana; a consciência que temeu a morte não valorizou a vida, pois se deixou dominar.

O senhor usa o escravo e o faz trabalhar para satisfazer seus desejos. O escravo é agora o meio entre o senhor e a coisa, assim o senhor pode gozar dos seus desejos, já que anteriormente ele não podia devido a sua relação direta com a coisa.

Por não reconhecer o escravo como consciência, o senhor não realiza o movimento dialético para que assim alcance a verdade; já o escravo que se realiza por meio do trabalho, reconhece a si e ao seu senhor. O escravo toma consciência que ele tem poder de modificar a natureza com suas próprias mãos, assim ele se faz livre. A relação entre o senhor e o escravo desencadeada pelo o desejo será aprofundada no capítulo seguinte.

II. 1. Estoicismo, Ceticismo e Consciência Infeliz

Agora a consciência tornou-se consciência pensante e alcançou sua liberdade, sendo que essa liberdade não é uma liberdade vivida, pois ela só está no âmbito do pensamento.

> "No pensar, eu sou livre; porque não estou em um Outro, mas pura e simplesmente fico em mim mesmo, e o objeto, que para

[2] SOARES, Repensar a Dialética do Senhor e do Escravo na Perspectiva de Gênero, p. 128.

> mim é a essência, é meu ser-para-mim, em unidade indivisa; e meu movimento em conceito é um movimento em mim mesmo".[3]

O estoicismo é a primeira manifestação histórica da consciência, é puro pensamento por isso é só conceito e não a liberdade efetiva, sendo, portanto pura abstração. O agir da consciência estóica nem é um agir do senhor, nem é um agir do escravo, antes é nela mesma. O estoicismo abandonou a si e retornou para seu interior, porém sem completar a negação necessária, antes voltou para si mesmo prematuramente, não apresentou seu conceito de verdade e bem.

Como o estoicismo não completou a negação das determinações do seu objeto, nem as dissolveu na simplicidade do para-si, é, portanto pura interioridade. Desse modo não basta a si mesmo, busca-se então uma nova figura, o ceticismo.

O ceticismo efetivará a liberdade que antes era só pensamento de liberdade. O ceticismo nega verdadeiramente o outro na medida em que, diz não ao mundo exterior, o ser-outro que existia na consciência estóica, no ceticismo é inessencial e dependente.

O ceticismo produz sua própria contradição interior, é ele mesmo que na certeza de sua verdade faz desaparecer tudo que se fazia passar por real nos momentos anteriores. Pode-se relacionar estoicismo como conceito, isto é, corresponde a relação senhor e escravo; e o ceticismo corresponde ao momento do desejo e o trabalho.

O ceticismo que no inicio se mostrava como liberdade efetiva, na verdade não é, pois ao negar tudo; nega a si mesmo e deste modo não conclui a dialética. O que o ceticismo faz é na verdade se duplicar, assim seu agir e seu falar sempre estão em contradição, assim como acontecia na figura da força e do entendimento.

> Seu falatório é, de fato, uma discussão entre rapazes teimosos: um diz A quando o outro diz B, e diz B quando o outro diz A: e assim cada um, à custa da contradição consigo mesmo, se paga a alegria de ficar sempre em contradição com o outro.[4]

Assim como o estoicismo, o ceticismo não alcançou a verdadeira liberdade, daí surge uma nova figura que a partir da união dos dois

[3] G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do Espírito, § 197, pp. 152-153.

[4] G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do Espírito, § 205, p. 158.

conceitos anteriores; estoicismo e ceticismo buscarão conhecer a verdade. Tendo em vista que tais momentos separados não alcançaram à verdadeira liberdade, se tem em mente que eles juntos tendem a uma elevação positiva. Desenvolve-se então a consciência infeliz.

A consciência infeliz é uma consciência duplicada que não se reconhece como unidade das autoconsciências. A consciência infeliz uniu os momentos separados pelo ceticismo, ela está acima da vida e imersa na vida, é a dualidade senhor e escravo dentro de uma única consciência. No entanto, ela não reconhece a reconciliação que é feita em si, por isso ela é infeliz.

As duas consciências são opostas e estranhas uma à outra; uma é simples, essencial e imutável a outra é múltipla, inessencial e mutável. As duas consciências são contrárias, porém são correlacionadas e deste modo essenciais ao movimento dialético.

A consciência infeliz se põe do lado da consciência mutável, mas a todo momento deseja libertar-se desse inessencial, no entanto para ela o imutável está como transcendente e desta forma está para além dela mesma. Trava-se uma luta onde a vitória traz a perda, pois ao alcançar a consciência contrária, perde-se seu próprio contrário, porque dentro da consciência mutável está a consciência imutável.

A consciência infeliz parte em busca do imutável que se configura junto à singularidade, singularidade que deveria ter sido eliminada, mas sempre está presente na relação. O imutável se relaciona com a singularidade de três maneiras:

1º O imutável é para a consciência essência alheia que condena a singularidade;

2º O imutável é uma figura da singularidade;

3º A consciência vem ser espírito, tem a alegria de se encontrar e se torna consciente de ter reconciliado sua singularidade com o universal.

No entanto o imutável ainda não é em-si e para-si, por isso agora se buscará a figura da singularidade, ou seja, o imutável figurado. Mais uma vez a relação é tríplice:

1º Como pura consciência;

2º Como essência singular, que enfrenta a realidade efetiva no desejo e no trabalho;

3º Como essência do seu ser-para-si.

Agora se percebe que a consciência não se refere ao objeto pelo pensamento e sim pelo sentimento, daí porque mesmo ela encontrando o objeto ele lhe parecerá estranho, pois ele não foi pensando, mas sentido. Por não alcançar o que tanto buscava o imutável, a consciência infeliz cai numa nostalgia profunda, ela não pode atingir a essência do objeto porque ela mesma o colocou num além não atingível.

Só será possível um retorno a si por meio do desejo e do trabalho, no mundo a consciência busca prazer e gozo em coisas externas, suprassumindo o outro na procura de sua essência. Sendo que o mundo é figura do imutável e, portanto a consciência não poderá tornar-se independente sem a concessão do imutável. A própria consciência é formada pelo o poder do imutável, sem ele, ela não poderá operar nada, só lhe resta renunciar a si em favor do imutável.

> A consciência se sente ai como este singular que não se deixa iludir pela aparência de sua renúncia, pois sua verdade é que a consciência não renunciou a si. O que se efetuou foi apenas a dupla reflexão de dois extremos, e o resultado é a ruptura reiterada na consciência oposta do Imutável, e na consciência dos [momentos] que a defrontam, do querer, do implementar, do gozar e da própria renúncia a si mesma; ou seja, na consciência da singularidade para-si-essente, em geral.[5]

Ao renunciar a consciência perde aparentemente sua independência, mas se realiza no desejo, no trabalho e no prazer. A consciência encontra-se em-si e para-si, a própria singularidade era quem impedia a união da consciência infeliz com o imutável, mas na ação de graças efetuada por ela, ela supera a singularidade e se efetiva.

Mesmo efetivada a consciência infeliz se sente vazia, sem eficácia ela desiste e tenta se livrar da singularidade, sendo que ela necessita de um mediador. Porém ela continua por achar sua vida um fracasso, para ela só quem pode fazer a união entre o universal e o particular é um ser transcendente, no entanto Hegel não aceita esta compreensão de uma realidade fora da existência, dessa maneira será necessário o caminhar em busca de uma figura que efetue essa relação.

Opondo-se a si mesma, a consciência infeliz se desenvolve e só reencontra-se após um momento de separação e oposição. Assim, a

[5] G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do Espírito, § 222, p. 167.

Consciência-de-si torna-se Razão e por meio da extrusão de sua singularidade a consciência infeliz se eleva à universalidade da Razão.

Nas palavras de Hegel pode-se compreender explicitamente a passagem da consciência infeliz à razão:

> A Consciência-de-si infeliz extrusava de sua independência e lutava para converter seu *ser-para-si* numa *coisa*. Retrocedia, com isso, da consciência-de-si à consciência – isto é, à consciência para a qual o objeto é um *ser*, uma *coisa*. Mas o que é a coisa é a consciência-de-si; ela é assim a unidade do Eu e do ser, a *categoria*. Quando o objeto é determinado desse modo para a consciência, *ela tem razão*. A consciência, como também a consciência-de-si, *é em si* propriamente razão: mas só pode dizer que *tem razão* a propósito da consciência para a qual o objeto se determinou como categoria.[6]

III. A Dialética do Desejo

A Consciência-de-si entra num jogo de desejo e satisfação, a cada momento ela deseja satisfazer-se, no entanto não se satisfaz e logo deseja novamente, pois as coisas que a consciência-de-si deseja não a podem satisfazer completamente, mas isso ela perceberá mais tardiamente. A consciência-de-si descobre que o que ela deseja é reconhecer-se e ser reconhecida no e pelo o objeto, no entanto desejo não deseja desejo é então quando a consciência-de-si perceberá que o que ela verdadeiramente deseja é uma outra consciência-de-si. Para dar continuidade ao movimento dialético em direção à liberdade, a verdade da natureza passando para uma verdade histórica, a consciência-de-si alcança satisfação somente numa outra consciência-de-si.

Os objetos da consciência-de-si deixam de ser fim do desejo da consciência-de-si, seu satisfazer-se se dá agora em um outro indivíduo que se encontra em uma comunidade e que se relaciona com outros indivíduos.

> Mas, como o objeto do desejo é o próprio desejo, assim a satisfação do desejo é também necessariamente algo singular,

[6] G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do Espírito, § 344, p. 246.

> transitório, cedendo ao desejo que sempre de novo desperta; é uma objetivação que fica constantemente em contradição com a universalidade do sujeito, e, no entanto, sempre de novo estimulada pela a falta sentida da subjetividade imediata; objetivação essa que nunca atinge absolutamente o seu fim, mas leva somente a processo ao infinito.[7]

O fato de a consciência alcançar o estágio de consciência-de-si não faz dela uma consciência-de-si livre, como vimos anteriormente, ela ainda está percebendo os seus desejos. Nem mesmo após perceber a verdade do seu desejo e elevar-se ao momento que ela se sabe como consciência-de-si, que é a certeza da consciência-de-si a faz alcançar a verdade. Somente quando o momento anterior é elevado e a certeza da consciência-de-si chega à verdade da certeza da consciência-de-si é que a consciência-de-si alcança a liberdade.

O resultado final da liberdade é a Dialética do Senhor e do Escravo, qual o desejo de ser reconhecida por uma outra consciência-de-si culminará fatalmente em um conflito de vida ou morte, como se ambas as consciências-de-si quisessem provar o seu próprio valor.

Como colocamos anteriormente a consciência-de-si deseja algo, e esse desejo é no fundo o seu próprio desejo, ou seja, o que a consciência-de-si deseja é ela mesma, ou ainda podemos dizer que o que ela deseja é um desejo como o dela, isto é, ela deseja o desejo de uma outra consciência-de-si, mas para que isso aconteça, ela precisa reconhecer-se nessa outra consciência-de-si, "O desejo é, pois, o movimento em que a consciência-de-si suprassume a oposição ao produzir a identidade consigo mesma".[8]

O que acontece logo depois é ao se reconhecer em outra consciência-de-si ela se perde, e é jogada para fora de si, pois vê em uma outra consciência ela mesma, no entanto neste mesmo momento a consciência-de-si nega essa outra consciência-de-si que a negou anteriormente, podemos dizer que há uma relação de espelhamento, olho para o outro, mas não se vê a si mesma e sim uma outra consciência.

A consciência-de-si que na relação de espelhamento se vê e por isso se perde na outra consciência-de-si deve voltar-se para si mesma, para completar o movimento dialético do ser-para-si, e nessa volta negar essa outra consciência de si na qual ela se espelhava. A consciên-

[7] G. W. F. HEGEL, Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, § 428, p. 200.

[8] MENESES, Para ler a Fenomenologia do Espírito, p. 56.

cia-de-si que no primeiro momento se reconhecia na outra consciência-de-si, e por reconhecer-se nela negava a si mesma, em um segundo mais uma vez nega essa consciência-de-si e novamente se nega.

Nesse movimento de negação podemos ver explicitamente a dialética hegeliana que afirma, nega e nega o negado para que se possa chegar a um momento superior. Deste movimento dialético de negar a si e ao outro resultará na luta de vida ou morte, onde ambas as consciências desejam mostrar sua independência frente à outra consciência, pois nenhuma consciência-de-si irá querer ser objeto da outra consciência-de-si, daí surge a dialética da dominação, que uma consciência-de-si dominando a outra consciência que se faz dominada.

> O movimento é assim, pura e simplesmente, o duplo movimento das duas consciências-de-si. Cada uma vê a outra fazer o que ela faz; cada uma faz o que da outra exige – portanto faz somente o que faz enquanto a outra faz o mesmo. O agir unilateral seria inútil; pois, o que deve acontecer; só pode efetuar-se através de ambas as consciências.[9]

Na nova relação que se segue entre as consciências-de-si, cada uma quer assegurar sua própria vida frente à existência do outro, aqui o que as consciências-de-si desejam é a vida. “A vida é objeto de desejo da consciência-de-si”.[10]

Na luta de vida ou morte uma das consciências-de-si sairá vencedora, pois esta não se apegou à vida, não temeu a morte antes teve o desejo de ser autônoma mais forte que a outra que temeu a morte e abdicou de sua autonomia e se fez escrava. No entanto temos que esclarecer que essa luta não pode levar literalmente a morte, pois na morte não há reconhecimento e a dialética fica privada de toda sua significação. “O indivíduo que não arriscou sua vida pode bem ser reconhecido como pessoa; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente”.[11]

A consciência-de-si que não teve medo da morte e, portanto saiu vencedora do embate foi reconhecida como independente, sua dignidade humana foi reconhecida e preservada. Enquanto isso a outra consci-

[9] G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do Espírito, § 182, p. 144.
[10] MENESES, Para ler a Fenomenologia do Espírito, p. 57.
[11] G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do Espírito, § 187, p. 146.

ência-de-si que segue seu instinto de preservação à vida, não foi reconhecida e tornou-se serva da outra consciência-de-si. Vencer o embate que se formou é o meio do homem chegar ao conhecimento das suas potencialidades e ter liberdade para realizá-los.

A Dialética do Reconhecimento consiste na idéia que uma consciência só se afirma e só se forma, na medida em que essa consciência reconhece e é reconhecida por uma outra consciência, portanto o indivíduo é verdadeiramente livre quando é valorizado e reconhecido como um ser pensante por um outro indivíduo com o qual ele se relaciona. Daí a ideia de 'eu' como 'nós', "o eu que é um nós e nós que é um eu",[12] pois o ser livre é aquele que se relaciona com um outro em uma comunidade. Para Kojève, a *Fenomenologia do Espírito* é uma antropologia filosófica, que trata o individuo como ser real na história.[13]

A luta de vida ou morte diz Hegel:

> só pode ter lugar no estado-de-natureza – em que os homens só existem como singulares; ao contrario, está longe da sociedade civil e do Estado, porque aqui mesmo o que constitui o resultado daquela luta, a saber, o ser-reconhecido, já esta presente.[14]

III. 1. A Dialética do Reconhecimento

A luta de vida ou morte acaba por separar as duas consciências-de-si, sendo, portanto o senhor "uma consciência para si essente que é mediatizada consigo por meio de uma outra consciência".[15] A outra consciência é uma consciência-de-si que se tornou escrava que tem a coisidade como essencial, e se mostra dependente ao senhor.

O senhor relaciona-se consigo mesmo por meio do escravo e o reduz a uma coisa negada, o senhor faz com que o escravo trabalhe e limita-se a desfrutar do gozo causado pelo o escravo, ou seja, o senhor tem seu prazer saciado no trabalho do outro. Com o escravo o senhor alcança os desejos antes impossíveis, já que ele não tinha uma relação direta com a coisa desejada, como afirma Hegel:

---

[12] MARCUSE, Razão e Revolução, p. 142.

[13] LUIZ SÉRGIO REPA, Reconhecimento e Intersubjetividade, in: Mente, Cérebro e filosofia, Kant e Hegel – A construção da noção de sujeito no iluminismo, 5/3, p. 97.

[14] G. W. F. HEGEL, Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, p. 203.

[15] G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do Espírito, § 190, p. 147.

> O desejo não o conseguia por causa da independência da coisa; mas o senhor introduziu o escravo entre ele e a coisa, e assim se conclui somente a dependência da coisa, e puramente a goza; enquanto o lado da independência deixa-o ao escravo que a trabalha.[16]

O escravo, consciência que se apegou à vida e por isso tornou-se dependente do senhor, na verdade é independente em relação ao senhor, pois é ele quem possibilita a exterioridade do ser dominante. O escravo por ser objeto de desejo do seu senhor e assim coisa no mundo é que se tornar independente perante o senhor, pois por ser coisa no mundo é que se estabelece a relação entre o senhor e escravo.

O escravo, que é ser independente e por isso faz parte da coisidade em geral, se relaciona com as coisas do mundo por meio do trabalho que desenvolve para seu senhor. O senhor não precisa mais trabalhar para saciar seu desejo, o escravo é quem faz isso, seu agir é o próprio agir do senhor. Deste modo o escravo relaciona-se diretamente com o desejo do seu senhor.

É aqui que há o desenvolvimento do movimento dialético e uma inversão de papéis, "o senhor revela-se em sua verdade, como o escravo do escravo e o escravo como senhor do senhor".[17] A consciência escrava percebe que é mais escrava da vida do que do próprio senhor. O senhor passa de ser independente para ser dependente, porque desaprende a fazer as coisas que fazia para que o escravo possa fazer; deste modo o escravo passa a ser independente, pois ele tem o poder de transformar a natureza.

> A verdade da consciência independente é, por conseguinte a consciência escrava. Sem dúvidas, esta aparece de início fora de si, e não como a verdade da consciência-de-si. Mas, como a dominação mostrava ser sua essência o inverso do que pretendia ser, assim também a escravidão, ao realizar-se cabalmente, vai tornar-se, de fato, o contrario do que é imediatamente; entrará em si como consciência recalcada sobre si mesma e se converterá em verdadeira independência.[18]

[16] Ibid., § 190, p. 148.

[17] HYPPOLITE, Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel, p. 187.

[18] G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do Espírito, § 193, p. 149.

Deste modo concluiremos que o senhor não pode se realizar plenamente como consciência-de-si, porque o escravo sendo uma coisa não pode manter a relação dialética tendo em vista que, uma coisa não emana reconhecimento. Ao contrário o escravo pode-se desenvolver como consciência-de-si, pois a sua relação dialética é com o senhor que é quem comanda a relação. Pelo o fato do senhor não reconhecer o escravo, fica ele preso nas representações, não alcançando a liberdade.

É por meio do trabalho que podemos identificar a relação dialética entre o senhor e o escravo, como o próprio Hegel afirma "assim precisamente, no trabalho, onde parecia ser apenas um sentido alheio, a consciência, mediante esse reencontrar-se de si por si mesma, vem a ser sentido próprio".[19] É no trabalho, que parecia ser exterior a si que a consciência escrava se reconhece como consciência-de-si e atinge sua verdade de ser – para – si, ou seja, tornar-se seu próprio desejo. O trabalho apreende o escravo fazendo dele uma essência usável, mas é este mesmo trabalho que o liberta.

É no trabalho que o escravo se torna senhor, pois passa a ter consciência que ele tem poder de modificar a natureza, e é pelo o trabalho que o escravo se diferencia da coisidade na qual ele era instrumento para os desejos do seu senhor. Para Hegel o trabalho forma, forma e educa o escravo para que ele alcance sua liberdade, e a liberdade do seu senhor, pois impede que o senhor mantenha contato com o lado negativo das coisas.

É no trabalho que os indivíduos se relacionam com outros indivíduos, pois os objetos produzidos pelo o trabalho deixam de serem coisas mortas, que prendiam os homens, para serem concretizações vivas da essência do sujeito. É por isso, que o escravo se reconhece como consciência-de-si, pois ele percebe o seu poder de transformar as coisas que ele tem nas mãos, que antes era sem forma e vazia em objetos úteis. Nesses objetos está a própria essência de quem os fabricou. "O senhor recebe todas as coisas como produto do trabalho, não como objeto morto, mas como coisa que carrega o selo do sujeito que o produziu".[20] Desta maneira compreendemos que os objetos produzidos pelo o escravo fazem parte do seu próprio ser.

[19] Ibid., § 196, p. 151.

[20] MARCUSE. Razão e Revolução, p. 117.

A consciência-de-si se descobre e alcança o momento de verdade do ser-para-si no trabalho, mas para que a consciência pudesse atingir esse momento foi necessário exercitar o medo (Vida) e a obediência (Senhor), como também o trabalho (Forma) para que só então pudesse elevar-se a um momento superior, o da liberdade.

Após sua derrota para o senhor ele se submeteu as leis naturais, não se diferenciando da coisa e pagou um alto preço por abdicar de sua autonomia, agora que o escravo percebe-se como senhor da natureza, com poder de transformá-la, ele nega seu momento de escravo. "Toma consciência de sua dignidade, do valor que o simples fato de viver tem para ele; e só assim ele se dá conta da gravidade da existência".[21]

O próximo passo para que o movimento dialético avance é: o escravo negar o seu senhor, deixar de temê-lo. A consciência escrava se liberta da natureza como meio do trabalho como muito já foi dito anteriormente, negando toda angustia vivida e que a matinha presa ao senhor, uma vez suprimida todas as contradições internas do movimento dialético a consciência escrava alcança sua liberdade, uma vez que a consciência se identifica com seu conceito.

Pode-se exemplificar o que foi dito até aqui com uma descrição histórica feita por Hegel:

> Os povos antigos, os gregos e os romanos, não se tinham ainda elevado ao conceito de liberdade absoluta, porque não conheciam que o homem como tal, como este eu universal, como consciência-de-si racional tem direito à liberdade. Ao contrário entre eles, o homem só era tido por livre quando havia nascido com um homem livre. Assim, a liberdade ainda possuía entre eles a determinação da naturalidade.[22]

Os momentos pelos os quais consciência passa é para que ela desenvolva uma maturidade (elevação) necessária para reconhecer a outra consciência, sendo, portanto a luta de vida ou morte mais um momento necessário, pois é por meio dele que as consciências deixam sua imediatez e atingem seu momento universal. Só quando o indivíduo põe em risco sua vida é que ele está apto à liberdade.

---

[21] KOJÈVE. Introdução à leitura de Hegel.

[22] G. W. F. HEGEL, Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, § 433, pp. 204-205.

Quando as duas consciências reconhecem seu ser-para-outro é que se realizam como consciências livres, pois a verdadeira liberdade está em eu reconhecer minha liberdade e o outro me reconhecer do mesmo modo que o outro tem que se reconhecer, e o eu tem que reconhecer o outro. A liberdade do senhor acompanha o processo de liberdade do escravo, só quando o escravo atinge sua liberdade é que o senhor se faz verdadeiramente livre.

Entende-se com a dialética do senhor e do escravo que cada indivíduo possui sua subjetividade, seu modo de pensar e de agir, e desta maneira é dever enquanto consciência livre reconhecer e respeitar a outra consciência, sem impor sua própria vontade sobre a vontade do outro, mas respeitar as vontades universais. Pois quando se reconhece o outro como ser individual, progredi-se para uma sociedade sem lutas e guerras, onde todos respeitam uns aos outros. O reconhecimento é o degrau necessário na escada da liberdade, só assim é possível conquistar o estágio de liberdade, já que Hegel compreende liberdade enquanto processo, ou seja, a cada momento histórico o sujeito está livre ou não. É um reconhecimento mútuo entre as subjetividades, ou ainda como Padre Lima Vaz chama, uma relação intersubjetiva.

O espírito aqui se constitui como em-si e para-si, ou seja, no em-si a consciência se reconhece a si mesma, no para-si a consciência se reconhece a si e ao outro. No entanto, é quando a consciência é em-si-para-si é que ela conquistou a verdadeira liberdade, pois nesse momento o sujeito reconhece o outro e está inserido numa comunidade e relaciona-se com as instituições.

Para Hegel só o Estado é capaz de garantir a liberdade universal dos seus membros, pois no Estado as vontades particulares já foram superadas em favor das vontades universais e o sujeito já se sabe livre. É necessário, no entanto que se compreenda a liberdade como um processo contínuo de atividades e não como algo dado e acabado. Hegel conceitua o Estado como racionalidade em si, sendo este uma organicidade totalizante. Devendo entender também a liberdade não como uma gênese ou busca do homem, mas um reconhecimento racional em suma consciência-de-si, refletido na totalidade, Estado e não na unidade, individuo.

"O Estado é a realização da liberdade concreta",[23] sendo que a liberdade verdadeira se concretiza quando há relação entre os indivíduos e o Estado. É necessário que o Estado reconheça os direitos dos indivíduos, como também é preciso que cada indivíduo reconheça o Estado como seu fim imanente, compreendendo assim, que os interesses dos indivíduos são os interesses do Estado, e do Estado os interesses dos indivíduos.

O desenvolvimento do Estado é a atividade de seus membros que em suas particularidades conserva o todo, ou seja, é necessário o reconhecimento dos indivíduos e de seus interesses particulares, no entanto os indivíduos devem superar suas particularidades e se integrarem ao todo. Isto é, mesmo a particularidade não sendo um momento de liberdade, este momento deve ser reconhecido pelo o Estado, mas os indivíduos não podem deter-se apenas a este momento. É preciso: a manifestação da universalidade.

[23] G. W. F. HEGEL, Princípios da filosofia do Direito, § 260, p. 225.

Pessoa e autonomia na Filosofia do Direito de Hegel

Prof. Dr. Thadeu Weber
(PUCRS, Porto Alegre)
weberth@pucrs.br

Resumo: O artigo tem como propósito mostrar como na Filosofia do Direito de Hegel a Pessoa do Direito efetiva sua capacidade legal enquanto autodeterminação da vontade livre no direito de propriedade, no direito da vontade moral e nas instituições sociais.

Palavras- chave: Pessoa, Autonomia, Liberdade, Moralidade, Eticidade

Abstrat: *This paper aims to show how in Hegel's Philosophy of Right the Person of Right realizes its legal capacity as autodetermination of free will in the right of property, in the right of moral will and in the social institutions.*

Keywordws: *Person, Autonomy, Freedom, Morality, Ethicity*

I. Introdução

Hegel é o filósofo da liberdade. Seu sistema trata de sua fundamentação e de suas principais determinações. Lido como um sistema da necessidade por uns, permite uma leitura pelo viés da contingência, para outros.[1] É essa interpretação que importa para o tema da autonomia como autodeterminação.

É na *Filosofia do Direito* que o autor discute mais precisamente a idéia da liberdade e suas diferentes determinações. Propõem-se a fazer uma "Ciência Filosófica do Direito", tendo por objeto a "Idéia do Direito" e sua realização. A Idéia do Direito inclui o Conceito do Direito e sua efetivação. O princípio orientador e fundamentador da Ciência do Direito é dado pela Filosofia: a idéia da liberdade. O princípio a ser realizado pelo Direito é o da vontade livre, conforme anuncia o parágrafo 04 da *Filosofia*

[1] Sobre essas duas leituras, ver indicação de autores em THADEU WEBER, Hegel: Liberdade, Estado e História, Petrópolis: Vozes, 1993, p. 44.

do Direito, e o "sistema do direito é o reino da liberdade realizada", que é o que Hegel chama de "segunda natureza". Falar em *Filosofia do Direito* significa expor as determinações, a concretização ou o desdobramento do conceito do Direito.[2] O Direito é a exteriorização e a objetivação da vontade livre que é a vontade racional e autônoma. "A idéia do direito, enquanto objeto da ciência filosófica do direito, não é senão o processo de objetivação dessa vontade racional e autônoma, que se sabe e se quer na sua universalidade como livre".[3] Essa vontade se efetiva quando decide, e decisão implica renúncia à totalidade. Por isso, a realização da vontade livre inclui necessariamente limitação.

Há que se insistir numa distinção fundamental entre livre arbítrio e liberdade. Livre arbítrio é vontade livre imediata; é um momento da liberdade. Liberdade é vontade livre mediada e reconhecida. Liberdade não é fazer o que se quer. Isso seria desconhecer as instâncias mediadoras pelas quais passa a vontade livre imediata: o direito, a moralidade e a eticidade. O arbítrio não é a vontade em sua verdade, isto é, como conceito realizado, mas "vontade como contradição". O mais imediato é o mais contingente. Portanto, entre vontade imediata (arbítrio) e liberdade há uma contradição a ser superada. Ter arbítrio significa poder determinar-se, isto é, poder escolher. Mas o conteúdo desse arbítrio é determinado como contingente. Mas é uma contingência necessária. Por ser vontade imediata, o arbítrio precisa do reconhecimento. Por isso, como arbítrio ela não é liberdade, mas momento dela. No ético (terceira figura da idéia da liberdade) o arbítrio precisa estar superado (*aufhebung*). Por isso, no racional (mediado) desaparece a particularidade contingente. O que é limitado é o livre arbítrio e não a liberdade. "A vontade é universal porque nela está superada e guardada toda limitação e toda individualidade particular".[4] Isso mostra que não há realização da liberdade (vontade livre) sem arbítrio. O arbítrio é a vontade como contradição porque é o ponto de partida da vontade livre realizada, isto é, enquanto conceito. É essa contradição que movimenta o processo dialético.

Qual é o ponto de partida das determinações da idéia da liberdade, que se concretiza como vontade racional e autônoma?

---

[2] Cf. THADEU WEBER, Hegel: Liberdade, Estado e História, Petrópolis: Vozes, 1993, p. 61.

[3] MARCOS LUTZ MÜLLER. Hegel: Introdução à Filosofia do Direito, Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 10; São Paulo: IFCH/UNICAMP, 2005, p. 7.

[4] G. W. F HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Recht, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986[no que segue: GPR], § 24.

II. A pessoa do Direito

Falar das diferentes formas (figuras) de concretização da idéia da liberdade e, portanto, de vontade racional e autônoma, significa referir a "pessoa do direito" como ponto de partida.

Originária do âmbito jurídico, essa noção significa a "capacidade jurídica" do indivíduo, ainda que seja capacidade potencial. Trata-se da manifestação mais abstrata e indeterminada, uma vez que todas as pessoas são portadoras de direitos e deveres. E como tais todos são fundamentalmente iguais. Isso significa dizer que o homem vale como homem. A forma ou expressão mais elementar e universal do direito moderno é a "pessoa do direito", noção que implica a capacidade legal igual de todas as pessoas. Qualquer pessoa é "sujeito". Tem, portanto, o direito de não ser tratada como coisa.

Noção fundamental que acompanha a de personalidade é a da "consciência de si" ou autoconsciência. Pessoa é sujeito consciente de si. A personalidade, propriamente dita, começa quando o sujeito tem consciência de si. Um indivíduo ou um povo não tem personalidade enquanto não "sabe de si". "O mais elevado do homem é ser pessoa". A noção de personalidade é resultado dessa consciência de si do sujeito, o que implica no reconhecimento do outro em iguais condições. Daí o preceito do Direito: "Sê pessoa e respeite os outros como pessoas".[5] O indivíduo que age deve ser reconhecido como pessoa do Direito pela sua capacidade legal. Mas esse ser pessoa implica um processo de conquistas, que se inicia no Direito Abstrato e culmina no Estado.

III. Pessoa e Propriedade

O Direito Abstrato, como primeira figura da *Filosofia do Direito*, apresenta as formas concretas e imediatas da realização da idéia da liberdade. Trata da efetivação da capacidade legal da pessoa do Direito. Ora, a forma jurídica mais imediata de a pessoa realizar a sua vontade livre é a posse. É no ato de posse de um objeto natural que o homem natural se torna pessoa, isto é, efetiva sua capacidade legal; é a afirmação da individualidade.[6] Toda a pessoa tem o direito de se apossar

---

[5] GPR, § 36.

[6] ERIC WEIL, Hegel et L'Etat, 6ª ed., Paris: VRIN, 1985, p. 37.

das coisas, que lhe são exteriores, de acordo com suas necessidades, desde que elas não sejam um direito de outro. É o direito do primeiro ocupante. Pela posse, a pessoa se dirige ao mundo. É a manifestação mais direta do agir. É a determinação mais imediata da vontade livre. Negar esse direito seria negar a própria noção de pessoa. Na *Filosofia do Direito*, Hegel afirma que "a pessoa deve dar-se uma esfera externa (*äussere Sphäre*) de sua liberdade para que exista como idéia".[7] Significa que ela deve concretizar a sua vontade livre.[8] A propriedade efetiva a capacidade legal da pessoa, isto é, o indivíduo se afirma como pessoa afirmando sua vontade autônoma. Ela "supera a mera subjetividade da personalidade". Este é o aspecto racional da propriedade. Nela a pessoa existe como razão.[9] A propriedade é a expressão da vontade racional e autônoma da pessoa.

É importante observar que a propriedade é necessária porque ela é a determinação da minha vontade. Através dela dou existência à minha vontade. Vontade que não se concretiza em algo exterior não é vontade livre. A pessoa efetiva sua capacidade legal na posse, que lhe dá o direito de uso.

Em se tratando do direito de apropriação, realiza-se uma dialética do necessário e do contingente: o racional é que todos tenham propriedade, mas o quanto tem é contingente para o Direito. A riqueza depende da diligência de cada um. Os homens são iguais enquanto pessoas, mas não quanto à posse dos bens, ou seja, todos são iguais quanto ao fato de terem que ter propriedade. "O que e quanto possuo é contingente para o Direito".[10] Fundamental para a efetivação do direito de propriedade é o reconhecimento das outras vontades. A propriedade é a posse reconhecida e, portanto, garantida pelo Direito. A posse me dá o direito de uso; a propriedade, além do uso, me dá o direito de troca. Ela inclui a possível decisão em relação às qualidades das coisas: poder usá-las ou poder trocá-las, embora essas duas não possam realizar-se simultaneamente. Importante notar que minha vontade só se afirma como livre quando reconhecida. A pessoa, para realizar sua capacidade legal, precisa passar por um processo de mediação de sua vontade. A realização de um direito passa pelo exercício do reconhecimento.

---

[7] GPR, § 41.
[8] Cf. THADEU WEBER, Hegel: Liberdade, Estado e História, Petrópolis: Vozes, 1993, cap. 2.
[9] GPR, § 41.
[10] GPR, § 49.

É realmente isso que ocorre no contrato. Este é o instrumento que assegura a instituição da propriedade. Mas, para a validade desse contrato é fundamental a liberdade das vontades contratantes. O contrato se define no nível das vontades interpessoais. Tem sua origem no arbítrio, isto é, nas vontades expressas de forma imediata. A coisa e a qualidade da coisa, objeto do contrato, não são o mais importante, mas sim a vontade livre das pessoas. O reconhecimento, portanto, é o mais importante no exercício da liberdade. Afirma Valcárcel, comentando Hegel:

> Um indivíduo só é livre, quando é reconhecido como tal e só obtém esse reconhecimento quando tem mostrado seu poder sobre as coisas exteriores, objetos de sua vontade, que pode levar a cabo uma apropriação [...]. O processo não se completa senão até que os outros indivíduos consintam com essa apropriação.[11]

É importante salientar que o contrato como reconhecimento de vontades não representa uma perda da extensão da liberdade, mas é, antes, uma garantia da mesma. Uma vontade se afirma como livre na medida em que for mediada e reconhecida por outras vontades. O imediato se determina na mediação. É isso que acontece no contrato. Portanto, a posse, a propriedade e o contrato são momentos, de intensidade crescente, de realização da vontade livre da pessoa enquanto capacidade legal.

É interessante observar que com a propriedade e o contrato estamos falando do primeiro nível ou primeira figura da realização da vontade livre. Estamos tratando das formas mais imediatas de concretização da idéia da liberdade, portanto de vontades fundamentalmente contingentes e, como tais, sujeitas ao conflito e ao arbítrio pessoal. O resultado disso é a injustiça. Mas é importante que se diga que é só de vontades livres (autônomas) que podem resultar atos injustos. É fácil perceber que outras figuras, tais como a família e o Estado, não mais podem se constituir por contratos. Estamos em outros níveis de mediação (não mais individual) e determinação da vontade livre e não se tem mais como ponto de partida o arbítrio. O primeiro nível (o Direito Abstrato) trata de "pessoas imediatas" e suas vontades; no Estado tratamos de instituições e estamentos, onde as pessoas, com seus interesses particulares, estão como mediadas, portanto, superadas e conservadas. Se no primeiro ní-

[11]AMELIA VALCARCEL, Hegel y La Ética, Barcelona: Anthropos, 1988, p. 331.

vel o individuo é tido como pessoa do direito (noção mais abstrata), no nível da eticidade (3º nível) o individuo é tido como membro de (*Mitglied)* uma corporação, de uma classe. No Estado, portanto, está superado o nível do arbítrio da vontade particular.

IV. Liberdade e o direito da vontade moral

Se há um lugar em que mais se evidencia a liberdade como autodeterminação esse é o da moralidade, segunda figura da *Filosofia do Direito*. Nela se salienta a fundamentação subjetiva da vontade livre, ausente no Direito Abstrato. O objeto agora é a pessoa como sujeito da moralidade. Assim como no Direito somos pessoas, na moralidade somos sujeitos. O foco agora é o da subjetividade da liberdade. Se o Direito não pergunta pelos princípios que orientam as ações, na moralidade se investiga a "autodeterminação da vontade", os propósitos e as intenções do sujeito agente.[12] Hegel fala em "direito moral" que é o "direito da vontade subjetiva". Segundo esse direito "a vontade é e reconhece só o que é seu", isto é, reconhece como seu somente o que sabia e o que queria fazer, ou seja, o que "existe nela como algo subjetivo".[13] Indica-se, aqui, o que há de mais sagrado na autonomia do sujeito agente: o direito de moralidade como o direito de autodeterminação da vontade. O sujeito tem que saber e reconhecer só o que tem origem na sua vontade. Escreve Hegel na *Filosofia do Direito*: "O direito de não reconhecer o que eu não considero racional é o mais elevado direito do sujeito".[14] O direito de autonomia é aqui o direito da vontade subjetiva. Hegel acusa Kant de não ter ultrapassado esse nível da subjetividade. Restringiu-se a uma fundamentação subjetiva da vontade livre.

Quando o assunto é responsabilização do ponto de vista subjetivo, portanto, duas condições são exigidas: o saber e o querer. É isso que, do ponto de vista moral, constitui a liberdade da vontade. A vontade subjetiva é livre moralmente, na medida em que as determinações são inteiramente postas como as suas e queridas por ela.[15] Isso revela que a autonomia da vontade é o critério de moralidade e de responsabilidade.

---

[12] GPR, § 107.

[13] GPR, § 107.

[14] GPR, § 132.

[15] Cf. G. W. F HEGEL, Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschafften III, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, § 503.

Só um ato livre pode ser responsabilizado. A moralidade, portanto, trata das condições da responsabilidade subjetiva.

É oportuno insistir que, na realização da minha vontade ou de meu fim, "conservo minha subjetividade", mas ao mesmo tempo a supero como "subjetividade imediata", isto é, individual minha. Ora, a subjetividade exterior "é a vontade das demais". O reconhecimento do meu querer e saber inclui, ao mesmo tempo, a subjetividade exterior. Portanto, a realização dos meus fins inclui o reconhecimento da vontade dos outros, isto é, requer o reconhecimento da liberdade como princípio universal.[16]

O parágrafo 113 da *Filosofia do Direito* expressa de forma eloquente as condições de uma ação moral. A "exteriorização da vontade como vontade subjetiva ou moral é a ação". Esta deve ser: a) sabida como minha; b) estar relacionada ao conceito na forma de dever ser; c) estar referida à vontade dos demais. Do ponto de vista subjetivo, satisfeitas essas condições, pode-se dizer que a ação atende as exigências de uma ação moral. Pode, portanto, ser imputada responsabilidade moral. As condições indicadas referem-se ao "direito da vontade moral". O direito da vontade consiste no direito de somente assumir responsabilidade sobre o que eu sabia e queria fazer. Hegel ilustra com o exemplo de Édipo: não se pode acusá-lo de parricídio, por ter matado seu pai, uma vez que não sabia que era seu pai. Cometeu um crime, mas não parricídio, ainda que, acrescenta o autor, as antigas legislações não tinham dado muita importância ao aspecto subjetivo da responsabilidade.

Situação mais complexa se coloca com o problema da responsabilidade sobre as consequências não previstas dos nossos atos. Como responsabilizar alguém por consequências involuntárias, apesar de terem sido resultado de ações voluntárias?

Todas as ações têm consequências, com maior ou menor repercussão. Elas são próprias das ações, portanto, lhes pertencem. Mas a ação, ao mesmo tempo, escreve Hegel, "enquanto fim posto na exterioridade está abandonada a forças exteriores que podem uni-la com algo totalmente diferente do que ela é por si e levá-la a estranhas e longínquas conseqüências".[17] É o sujeito agente responsável por tais consequências? É um direito da vontade, segundo o autor, responsabilizar-se só

[16] Cf. THADEU WEBER, Ética e Filosofia Política. Hegel e o Formalismo Kantiano, 2ª ed., Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009, p. 114.

[17] GPR, § 118.

por aquilo que estava em seu propósito. Há que se insistir numa distinção: existem consequências necessárias e consequências contingentes. As primeiras constituem a "configuração imanente da ação, manifestam sua natureza e não são outra coisa que ela mesma", as segundas constituem "os elementos exteriores que se agregam de modo contingente e não pertencem a natureza da ação.[18] Como distinguir consequências necessárias de consequências contingentes? A responsabilidade repousa sobre as primeiras ou somente sobre as segundas ou sobre ambas? Hegel não nos oferece um critério objetivo. De qualquer sorte só me pode ser imputada responsabilidade sobre o que eu sabia em relação as circunstâncias da ação. É o direito da vontade moral e autônoma, que aqui se refere ao propósito.

Pelo que se pode observar, o direito do propósito é insuficiente para uma avaliação da ação moral ou para emissão de um juízo moral. Embora não possa prever certas circunstâncias de alguma ação, devo "conhecer a natureza universal do fato particular".[19] Essa tese nos oferece uma pista quanto ao problema da responsabilidade pelas consequências não previstas. É a passagem do propósito para a intenção. O que está em jogo numa ação não é só o singular, mas a totalidade que se refere à natureza universal da ação. "A passagem do propósito à intenção consiste em que não devo só saber minha intenção singular, mas o universal que está unido a ela.".[20] A responsabilidade por um ato particular, portanto, inclui todas as possíveis conseqüências, pois o universal unido à ação é pretendido por mim. A intenção é o "conhecimento de que há uma universalidade nas ações particulares".[21] O exemplo do incendiário é esclarecedor: o fogo pode estender-se muito além do que fora previsto pelo seu autor. Nesse caso não se pode falar em boa ou má sorte, pois "ao agir o homem se entrega à exterioridade, portanto, à contingência".[22] Em qualquer ato fico exposto à má sorte. Portanto, o que daí resulta faz parte do meu querer. "Uma pedra lançada pela mão está em poder do diabo", diz um dito popular. Há consequências que são próprias da ação. O fato de ignorá-las não me desresponsabiliza. Por isso, Hegel fala em "direito da in-

[18] GPR, § 118.
[19] GPR, § 118.
[20] GPR, § 118.
[21] AMELIA VALCARCEL, Hegel y La Ética, Barcelona: Anthropos, 1988, p. 363.
[22] GPR, § 119.

tenção", isto é, que a "qualidade universal da ação" seja sabida pelo agente e, portanto, "posta na sua vontade subjetiva".[23] Esse "direito ao discernimento" desresponsabiliza total ou parcialmente as crianças e os doentes mentais graves por seus atos. Só uma vontade autônoma pode ser responsabilizada. Nesse contexto, é oportuno referir o "Direito de Emergência".

O direito mais fundamental a pessoa humana é o direito à vida. Para preservá-la, o uso de todos os meios disponíveis está jurídica e moralmente autorizado. Segundo Hegel, "em caso de um perigo extremo e no conflito com a propriedade jurídica de outro, a vida tem um direito de emergência".[24]

Se o direito de propriedade é um direito privado fundamental, em nome da vida pode ser limitado. Contra o formalismo da moral Kantiana, pode-se afirmar que o direito de emergência (estado de necessidade) é o direito que cada pessoa tem de abrir uma exceção a seu favor, em caso de extrema necessidade. Trata-se de um direito e não uma concessão. Dele decorre "o benefício de imunidade pelo qual se devem deixar ao devedor instrumentos de trabalho, roupas [...], ainda que sejam propriedades do credor, necessários para sua manutenção".[25] Isso é condição de possibilidade e garantia do efetivo exercício da autonomia e liberdade. Denota inviolabilidade da pessoa enquanto sujeito de direitos. Em nome do direito de emergência se está autorizado a lesar o direito de propriedade do outro. A vida é um direito maior. É esse o direito que justifica a legítima defesa. O roubo de um pão para conservar a vida, embora fira a propriedade de alguém, está justificado.

É importante salientar que as situações de emergência são exceções e não invalidam a lei, mas indicam que ela não é absoluta. Que não se deve roubar continua valendo, mas há situações em que isso pode ser relativizado. Há um critério para isso: o direito fundamental da pessoa à vida. O sujeito agente é autônomo no discernimento dessa relativização. Cai, portanto, a validade apriorística do imperativo categórico Kantiano. O direito de emergência representa, certamente, um avanço em relação a filosofia moral Kantiana, pois prevê a possibilidade de abrir exceções em casos extremos. Essa, no mínimo, é uma questão polêmica em Kant. O

---

[23] GPR, § 120.

[24] GPR, § 127.

[25] GPR, § 117.

princípio moral de que devemos dizer a verdade vale, mas não aprioristicamente, isto é, independentemente das circunstâncias e conseqüências.

V. As mediações da eticidade

Se na moralidade Hegel trata das condições subjetivas da responsabilidade, isto é, da fundamentação subjetiva da vontade livre, na eticidade desenvolve o movimento de sua determinação e concretização objetiva. O exercício da autonomia implica em escolhas e decisões. Uma vontade só se determina quando decide. Ora, toda decisão inclui uma "renúncia à totalidade" e, portanto, um "compromisso com a finitude". Por isso, o exercício da liberdade impõe limites. Autonomia como autodeterminação inclui reconhecimento.

Na medida em que a eticidade trata das determinações objetivas ou da mediação social da liberdade fica estabelecido um nível que ultrapassa o da mera subjetividade da vontade. Entramos no nível das "instituições e leis existentes em si e para si".[26] A autonomia, no nível da eticidade, confunde-se com o político. Escreve Gimbernat, parafraseando Habermas: "Uma teoria da obrigação normativa deve culminar numa teoria das instituições".[27] No movimento da mediação da vontade livre, a pessoa do direito agora é considerada enquanto "membro de" (*Mitglied*) uma comunidade ética. Os alcances e limites da liberdade precisam ser definidos nas instituições sociais.

Contra o formalismo Kantiano, Hegel sustenta que a "doutrina ética do dever" busca "sua matéria das relações existentes". É claro que há um dever que obriga, do ponto de vista ético. No entanto, o âmbito da eticidade representa uma limitação só da vontade natural do indivíduo. Ele se liberta da "dependência do impulso natural" e da "subjetividade indeterminada" para realizar-se nas instituições sociais, a "substancialidade ética".[28]

A vontade natural e imediata, que normalmente é considerada a vontade livre autônoma, está superada e guardada no ético. Querer ser livre não significa querer ser imediatamente livre, mas mediatamente, isto é, nas instituições sociais, enquanto "membro de" (família, corpo-

[26] GPR, § 144.

[27] J. A. GIMBERNAT, Las renovadas objeciones hegelianas a la moralidade kantiana, in: Kant después de Kant, Madrid: Tecnos, 1989, p. 606.

[28] GPR, § 149.

ração, classe). A ênfase não está na individualidade e subjetividade de uma ação, mas na sua repercussão social. Não é por realizar *uma* ação ética que o homem é virtuoso, mas o será quando esse seu modo de comportar-se for uma constância de seu caráter. O ético “é um modo de atuar universal”.[29] O nível do ético constitui a “segunda natureza”. Por isso, não há eticidade no plano da vontade meramente natural. Esse é o nível das vontades imediatas, não-mediadas e reconhecidas. Do ponto de vista ético, a vontade tem um conteúdo substancial que se expressa no hábito. Na “substancialidade ética” desaparece a vontade puramente particular, mas não como eliminada e sim como negada, guardada e superada. A vontade particular, pelo processo de mediação, reconhece que sua dignidade se funda na “substancialidade ética”, isto é, é assegurada e realizada nas instituições da eticidade.

É fundamental perceber que, quando falamos em autonomia e liberdade, os direitos dos indivíduos são efetivamente assegurados e realizados na “efetividade ética” – a segunda natureza. Esta é resultado da realização da vontade livre. É criação da vontade autônoma. “O direito dos indivíduos a uma determinação subjetiva da liberdade” se realiza na medida em que “pertencem a uma efetividade ética”.[30] Esse é o âmbito das instituições sociais. O que Hegel está dizendo é que o “indivíduo só atinge seu direito ao ser cidadão de um bom Estado”. (Ibidem) Em última instância, o Estado, dentro da eticidade, é condição de possibilidade da realização da vontade livre. O parágrafo 154 mostra bem a relação do indivíduo com as figuras da eticidade. “O direito dos indivíduos a sua particularidade está também contido na substancialidade ética, pois a particularidade é a maneira fenomênica exterior em que existe o ético”.[31]

O nível do ético implica uma identidade de direitos e deveres. O exercício da vontade livre autônoma implica uma mútua restrição desses direitos e deveres. Todo direito é ao mesmo tempo um dever. Seu exercício passa pela mediação dos direitos dos outros. Pessoas que convivem e se reconhecem devem tirar iguais vantagens dessas limitações. Höffe resume assim o princípio fundamental da justiça política: “a coexistência da liberdade vantajosa distributivamente” ou “reconheci-

[29] GPR, § 151.
[30] GPR, § 153.
[31] GPR, § 154.

mento da liberdade distributivamente vantajosa".[32] Isso nos reporta às bases éticas do Estado: a família e as corporações.

A primeira instância de mediação social da vontade livre é a família. Trata-se de uma relação ética e não uma relação natural. Defini-la como tal seria reduzi-la a uma relação sentimental e instintiva. A família é o primeiro núcleo de formação da segunda natureza. Institui-se pela celebração do casamento. Hegel o situa sobre dois pontos de partida: o primeiro (subjetivo), como sendo a "inclinação particular" das pessoas; o segundo (objetivo), marcado pelo "livre consentimento das pessoas". Esse é o momento da autonomia: "o consentimento para constituir uma pessoa e abandonar nessa unidade sua personalidade natural e individual".[33] Aquela determinação mais imediata da pessoa do direito (no Direito Abstrato) realiza-se agora como pessoa jurídica. A capacidade legal efetiva-se na união com outra pessoa, não como relação natural, mas como "relação ética". É a autonomia para constituir uma relação familiar através do livre consentimento. Onde está o aspecto ético do casamento? Está na "consciência da unidade com o fim substancial".[34] Isso se manifesta através da "declaração solene do consentimento" e o "correspondente reconhecimento do mesmo pela família e comunidade".[35] Se fosse reduzido ao instinto natural ficaria restrito ao "momento natural" e se extinguiria no momento de sua satisfação. Mas como "laço espiritual" eleva-se ao "substancial", que se mantém acima do nível da contingência das paixões e dos gostos particulares.

O exercício da autonomia não se restringe à relação entre duas pessoas, mas implica no reconhecimento da comunidade ética. Por isso, sua celebração é pública. Isso indica a dimensão social da eticidade. "A declaração solene do consentimento para o laço ético do matrimônio e o correspondente reconhecimento do mesmo pela família e a comunidade [...] constituem a conclusão formal e a realidade efetiva do casamento".[36] Essa união só é ética, segundo Hegel, se precedida por essa "cerimônia como realização do substancial" expressa por um sinal, a linguagem (declaração solene) que indica a manifestação da vontade livre e o reconhe-

[32] O. HÖFFE, Justiça Política. Fundamentação de uma Filosofia Crítica do Direito e do Estado, Petrópolis: Vozes, 1991, p. 307.

[33] GPR, § 162.

[34] GPR, § 163.

[35] GPR, § 164.

[36] GPR, § 164.

cimento como tal. A declaração do consentimento é a expressão objetiva da vontade autônoma. Aliás, a justificação do não casamento entre consangüíneos reforça a tese da autonomia: deve unir-se o que está naturalmente separado. “O casamento é uma ação ética da liberdade e não uma união da naturalidade imediata e seus instintos”. É a segunda natureza. No entanto, como o casamento tem como ponto de partida subjetivo o sentimento (inclinação particular), que é contingente, pode dissolver-se. São vontades livres, racionais e autônomas que instituem o matrimônio e como tais podem dissolvê-lo. Todavia, como é algo ético, não pode a separação realizar-se de forma arbitrária e sim diante de uma autoridade ética: o Estado. O Estado protege o que ele reconhece.

Se o casamento representa a constituição de uma nova “pessoa jurídica” – a família, esta tem sua realidade externa na propriedade.[37] Como direito fundamental da pessoa do direito, a propriedade adquire, na eticidade, uma função social, a começar pela família. Momento arbitrário da necessidade particular no Direito Abstrato, a propriedade se constitui, na família, em “algo ético”. A propriedade individual é agora propriedade familiar.

O livre consentimento e a propriedade familiar são completados pela educação dos filhos como momentos do direito de família. São, portanto, as manifestações objetivas do exercício da autonomia. É a pessoa do direito no processo de efetivação da idéia da liberdade ou vontade livre. Ter ou não ter filhos é uma decisão autônoma, educá-los é uma decorrência da necessidade ética.

Tal como caracterizada, a Família é a primeira base ética do Estado. Com a maioridade dos filhos se dissolve e cria um novo espaço de relações: as corporações da sociedade civil. Esta se constitui num novo nível de mediação e determinação das vontades. São indivíduos autônomos que pretendem realizar seus interesses e necessidades. Ora, a satisfação dessas necessidades cria um sistema de dependência universal, tendo em vista que a realização de seus interesses passa pela realização e satisfação dos interesses dos outros. “A subsistência, o bem estar e a existência jurídica do particular se entrecruzam com a subsistência, o bem estar e o direito de todos”.[38] A pessoa, sujeito de direitos, agora é cidadã, isto é, “membro de” uma cadeia que constitui o conjunto. Os indivíduos,

[37] Cf. GPR, § 170.

[38] GPR, § 183.

como "pessoas privadas", têm seu próprio interesse que está "mediado pelo universal". A autonomia se manifesta no "direito da particularidade" em desenvolver-se em todos os aspectos.[39] Mas isso implica no reconhecimento da universalidade como seu fundamento, no sentido de que não há um desenvolvimento independente da particularidade. Significa que o interesse próprio das pessoas privadas "só pode ser atingido na medida em que determinem seu saber, querer e atuar de modo universal".[40] Daí a expressão "membro da cadeia que constitui o conjunto". Realizar-se como pessoa e cidadão é reconhecer os outros como elos de uma corrente que constitui o substancial. O parágrafo 190 mostra bem o desenvolvimento das determinações da pessoa do direito: no Direito o objeto é a pessoa; no ponto de vista moral, o sujeito; na família, o membro da família; na sociedade civil, o cidadão.

A sociedade civil é profundamente marcada pela desigualdade natural, sobretudo pelas habilidades dos indivíduos, condicionadas pelo "capital" e por "circunstâncias contingentes". Resultado disso é o predomínio de interesses particulares e de grupos, que faz dela (da sociedade civil) um lugar de conflitos e contradições. Mas isso é próprio de uma estrutura em que se respeitam as diferenças. Sem isso não se pode falar em exercício da liberdade e da autonomia. Estas requerem alternativas. Como ficou dito, não é mais como indivíduo que se realiza a liberdade, mas como "membro de". Ele só tem "realidade efetiva" se entrar numa "particularidade determinada"; se for membro de uma classe e dentro dela uma corporação. Portanto, a satisfação das necessidades e interesses (vontades) passa pela mediação das vontades dos outros. Essa mútua dependência, ao mesmo tempo em que limita interesses, garante e protege direitos e liberdades. As corporações da sociedade civil, constituídas a partir das habilidades particulares dos indivíduos, são sua segunda família. Elas cuidam dos interesses individuais na medida em que são comuns. Ser membro de uma corporação é ter "honra profissional". Realizar-se como pessoa requer vinculação a uma classe e dentro dela a uma corporação. "Um homem sem classe é uma mera pessoa privada e não está em uma universalidade real".[41] Além de seus fins particulares, deve se proporcionar ao "homem ético", uma "atividade universal".[42] Es-

[39] GPR, § 184.
[40] GPR, § 187.
[41] GPR, § 207.
[42] GPR, § 250.

sas atividades são encontradas nas corporações. No entanto, estas devem estar sob a vigilância do Estado, para que administre seus conflitos e evite que se burocratizem.

Existe autonomia no Estado? No processo de mediação, as liberdades individuais não são enfraquecidas e diluídas na "substancialidade ética" do Estado? Até que ponto as vontades e os interesses particulares estão superados e guardados no universal? Como a liberdade se vê realizada no Estado?

Hegel sustenta ser o "Estado a realidade efetiva da idéia ética".[43] Isso significa que ele representa a efetivação da "vontade substancial" que é o resultado do processo de mediação das vontades particulares nas instituições sociais.

No intuito de defender a possibilidade da autonomia na mediação das vontades nas instituições sociais, bem como no Estado, podem-se referir alguns parágrafos da *Filosofia do Direito* que permitem uma leitura em que se estabelece um equilíbrio entre liberdades individuais e o interesse geral. Mostra, portanto, que é possível e necessário conciliar o exercício das liberdades individuais e as determinações do Estado. Autonomia não significa liberdade ilimitada. Seu exercício vem acompanhado de níveis de mediação, a começar pela família, como primeira base ética do Estado. Ora, mediação significa limitação, mas também, garantia de realização.

O parágrafo 258 define o Estado como "efetividade da vontade substancial"; como o "lugar" em que a "autoconsciência particular foi elevada a sua universalidade". Essa é a "vontade substancial". "A liberdade atinge seu direito supremo". Por isso, o indivíduo tem um "dever fundamental de ser membro do Estado". É nele que assegura seus direitos fundamentais, não simplesmente como imediatos e naturais, mas como mediados pelas e nas instituições sociais. No nível da eticidade estamos na segunda natureza, pois o ético é um "modo de atuar universal" dos indivíduos.[44] O substancial é resultado do processo de mediação da vontade racional e autônoma. É a última etapa das figuras da Idéia da Liberdade como princípio orientador da Ciência do Direito. É claro que o Estado assim definido é o Estado ideal, o "conceito pensado" e não um Estado histórico, embora este seja a concretização

[43] GPR, § 257.

[44] GPR, § 151.

daquele. O importante é que os direitos fundamentais estejam assegurados nesse ideal, representado pelo Estado. Este é a referência dos Estados históricos.

No parágrafo 260, Hegel não fala em autonomia, mas em "liberdade concreta" como efetivada no Estado. Em que consiste essa liberdade? Como está realizada? Quais são seus limites? Contra as leituras de um Hegel determinista e necessitarista, que negam a possibilidade da liberdade no Estado, podemos citar: "A liberdade concreta consiste em que a individualidade pessoal e seus interesses particulares tenham seu total desenvolvimento e o reconhecimento do seu direito (no sistema da família e da sociedade civil)".[45] Liberdade implica realização e reconhecimento dos interesses particulares, mediados pela família e a sociedade civil, em vista do interesse geral. A realização dos interesses particulares inclui o reconhecimento do interesse geral, mas este não se realiza sem o "querer particular". Portanto, o universal ou o substancial, representado pelo Estado, se efetua pelo e através do particular. Este é a universalidade concretizada. No Estado ético há, na verdade, uma mútua restrição entre direitos e deveres, conforme anunciado no parágrafo 155. Constrói-se, dessa forma, a unidade, referida no parágrafo 261, do "fim último universal" do Estado e o "interesse particular dos indivíduos". Observa-se que o parágrafo 261 retoma o parágrafo155 quando afirma que os "indivíduos têm frente ao Estado tanto direitos como deveres". Um direito só é um direito quando ao mesmo tempo é um dever ou na medida em que é um dever e este só é tal quando ao mesmo tempo é um direito. A escravidão é condenável justamente por isso: o escravo não tem direitos, logo não pode ter deveres. Esta mútua restrição de direitos e deveres se confirma no parágrafo 261:

> O Estado, enquanto algo ético, enquanto compenetração do substancial e do particular, implica que minha obrigação a respeito do substancial seja ao mesmo tempo a existência de minha liberdade particular, isto é, nele (Estado) dever e direito estão unidos numa e mesma relação.[46]

A realização da liberdade particular, portanto, não se dá na forma de livre-arbítrio, que é liberdade imediata, mas como mediada pelos

[45] GPR, § 260.

[46] GPR, § 261.

diversos níveis das instituições sociais. O exercício do direito de autonomia no nível da eticidade implica no reconhecimento das leis e instituições sociais, na medida em que são criações de vontades livres, o que constitui a segunda natureza. A liberdade se realiza nelas e através delas e não em si mesma. É o Estado que, em última instância, realiza a idéia da liberdade e, assim, realiza a justiça. Isso implica na identidade de deveres e direitos. No Estado ético se estabelece um equilíbrio entre o interesse particular e o universal, pois este é aquele submetido a um processo de mediação. O direito de autonomia e a sua efetivação indicam que o

> momento da particularidade é igualmente essencial e que sua satisfação é, portanto, absolutamente necessária. Ao cumprir com seu dever o indivíduo deve encontrar ao mesmo tempo de alguma maneira seu próprio interesse, sua satisfação e seu proveito, e de sua situação no Estado deve nascer o direito de que a coisa pública venha a tornar-se sua própria coisa particular.[47]

Isso mostra que o interesse particular, porque mediado, está assegurado no Estado. Ele não elimina as contradições, mas administra os conflitos. O substancial é o particular superado e guardado. É o que permaneceu em meio ao movimento das mediações. O Estado só garante (assegura) o que é reconhecido por ele. E o reconhecido são as leis e instituições sociais. O Estado administra os conflitos entre as corporações da sociedade civil. Estes atendem os interesses dos cidadãos, embora estabeleçam também limites. Não há decisões, escolhas, enfim, exercício do direito de autonomia sem limitação. É assim que o processo de objetivação da vontade racional e autônoma é a realização da Idéia do Direito, enquanto objeto da Ciência Filosófica do Direito.

Pelo que se pode observar, não é possível realizar a liberdade fora do Estado. Ele é a condição da possibilidade da realização do bem-estar particular. É nele que se efetiva a unidade entre dever e direito. "O que o Estado exige como dever é também imediatamente direito da individualidade".[48] A "substancialidade ética" é o resultado do movimento das mediações das vontades livres e autônomas nas instituições sociais, mormente a família e as corporações. "As determinações da vontade

[47] GPR, § 261.

[48] GPR, § 261.

individual" somente adquirem "existência objetiva" através do Estado. Isso significa que somente se realizam no Estado. Por isso que Hegel o define como a "efetividade da liberdade concreta".

É importante salientar que o Estado hegeliano é um Estado estamental e não um Estado de indivíduos, unidos por um pacto social. A participação dos cidadãos na coisa pública se dá através dos estamentos e das corporações. O cidadão é membro do Estado, sendo membro de uma corporação; participa das decisões públicas, participando das "assembléias de estamentos".[49] Weil comenta: "o direito do indivíduo só se realiza dentro de uma organização supra-individual".[50] É nessas organizações que se exerce o direito de autonomia. Isso mostra que o ético não se constitui pelas vontades imediatas dos indivíduos, nem se dá de forma a priori, mas é resultado do processo de mediação que inclui limitação, argumentação e negociação. Sou livre e autônomo na medida em que sou membro de uma instituição social. Por isso, um povo não organizado em estamentos não constitui um Estado; é massa, multidão.

[49] THADEU WEBER, Ética e Filosofia Política. Hegel e o Formalismo Kantiano, 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009. p. 135.

[50] ERIC WEIL, Hegel et L'Etat. 6ª ed. Paris: VRIN, 1985. p 43.

A crítica de Hegel ao Direito Natural

Mestre José Aldo Camurça de Araújo Neto
(UFC, Fortaleza)
nossopais2005@yahoo.com.br

Resumo: Hegel entre os anos de 1802-1803 escreve um artigo intitulado *Sobre as Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural*. Nele, o autor critica as formas correntes de abordagem do Direito Natural, o jusnaturalismo empírico e o jusnaturalismo transcendental kantiano, que não perceberam a natureza orgânica da vida política e, muito menos, o fundamento ético do Direito. Diante dessa falha das teorias do jusnaturalismo empírico e do jusnaturalismo transcendental kantiano, respectivamente, Hegel propõe a suprassunção dos dois momentos anteriores: a introdução do Direito especulativo. A presente comunicação pretende analisar de que modo Hegel critica essas duas teorias a fim de introduzir a noção de Direito especulativo. Para tanto, o artigo *Sobre as Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural* será nossa referência básica. Durante a exposição do trabalho, perceber-se-á que o projeto jurídico hegeliano é o de um Direito especulativo, ou seja, um direito de natureza ética. Este projeto será, de fato, ao longo da trajetória filosófica hegeliana consolidando-se, posteriormente, em todos os momentos de sua filosofia sistemática. Em Hegel, conceber uma filosofia do direito não significa legitimar, apenas, os direitos individuais em sociedade. Ao contrário, ela já antecipa a matriz filosófica da intersubjetividade, ao propor um direito de natureza ético-orgânica.

Palavras-chave: Direito Natural, Suprassunção, Direito Especulativo

Abstract*: During 1802 to 1803 Hegel writes an article named Des Maneires de Traiter scientifiquement du Droit Naturel. In this article, the author criticizes the current forms of approaching Natural law, the empirical jusnaturalism and the kantian transcendental jusnaturalism which had not perceived the organic nature of the political life, let alone, the ethical foundation of Right. Having to deal with this imperfection of the theories of the empirical jusnaturalism and the kantian transcendental jusnaturalism, respectively, Hegel proposes the suspension of the two previous moments: the introduction of the speculative Right. The present communication intends to analyze how Hegel criticizes these two theories in order to introduce the notion of speculative Right. In order to achieve this goal, the article Des Maneires de Traiter scientifiquement du Droit Naturel will be our basic reference. During the exposition of the work, it will be perceived that the hegelian legal project is that of a speculative Right, that is, a right of ethical nature. This project can be seen, in fact, throughout*

the hegelian philosophical path consolidating itself, later, in all the moments of his systematic philosophy. In Hegel, to conceive a legal philosophy does not mean to legitimize only the individual rights in society. On the contrary, it already anticipates the philosophical matrix of intersubjectivity by considering a right of ethical-organic nature.

Keywords: *Natural law, Suspension, Speculative Right*

I. Introdução

Entre os anos de 1802-1803 Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1776-1831) escreve o artigo *Sobre as Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural*. Nele, o filósofo critica as teorias correntes, de sua época, que trataram o direito natural. O jusnaturalismo empírico, por exemplo, não percebe a natureza orgânica da vida política impedindo, assim, a compreensão sistemática dos fundamentos éticos do Direito. Já o jusnaturalismo transcendental kantiano, por outro lado, possui a seguinte falha: o formalismo entre forma e conteúdo, prejudicando a investigação especulativa do conceito de Direito.

Diante desses limites, Hegel vê-se na seguinte situação: legitimar a impossibilidade da abordagem filosófica do direito natural, ou propor uma análise sistêmica desse direito enquanto categoria filosófica. O autor escolhe a segunda opção: analisar filosoficamente o direito natural de modo especulativo, conceitual. Para ele, o projeto filosófico de se analisar o direito natural perpassa pela introdução do conceito de direito especulativo. Tal direito constitui, segundo Hegel, como o momento de suprassunção dos dois momentos anteriores, o jusnaturalismo empírico e o formalismo kantiano, na medida em que ele reúne os momentos positivos dos dois tipos de jusnaturalismo.

A partir dessas considerações, o objetivo desta apresentação é de mostrar o porquê dos limites do jusnaturalismo empírico e do jusnaturalismo transcendental kantiano para a efetivação do direito especulativo. Pensar um projeto de direito especulativo não se limita apenas ao artigo escrito por Hegel entre 1802-1803. Este projeto será desenvolvido ao longo da trajetória hegeliana, consolidando-se em todos os momentos de sua filosofia.[1]

[1] Ou seja, o projeto ético de um direito especulativo se inicia no *Sistema da Vida Ética* (1805), na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1817,1822 e 1830) e nos *Princípios da Filosofia do Direito* (1821).

Em suas *Lições Sobre a História da Filosofia*, Hegel expressa a seguinte tese: que a filosofia progride carregando em seu percurso todo o essencial dos momentos anteriores. Desse modo, dizer que uma filosofia contradiz e refuta a outra não se limita apenas ao âmbito do melhor argumento, discurso. É algo mais interno ao próprio sistema filosófico. Agemir Bavaresco defende a seguinte opinião sobre o assunto:

> Significa apenas que o refutável é o lugar que uma determinação não filosófica ocupa, em um dado momento, no desenvolvimento geral do espírito, passando este que era o mais alto á condição de subordinado, mas carregando consigo os princípios filosóficos que até então engendrara.[2]

A partir da citação anterior, percebe-se a importância do artigo escrito por Hegel sobre o direito natural. A tradição teórica que sua doutrina acumulara até o início do século XIX configurava um obstáculo que a razão iluminista positivara e que precisava ser refutada. Ou seja, a razão iluminista vivenciada por Hegel tem como alvo, nesse contexto, os contratualistas. A teoria contratualista toma o indivíduo o início e o fim, o alfa e o ômega da vida social. O teórico contratualista, além disso, "toma o Estado como uma criação artificial, produto de um pacto, ação voluntária pela qual os indivíduos abdicam de sua liberdade originária em benefício de um terceiro".[3]

Não é por acaso que Hegel começa sua *Filosofia do Direito* (1821) partindo das teorias modernas do Direito Natural. Ora, sua apresentação é uma crítica radical à parcialidade dessas teorias, pelo fato de que elas não terem superado a perspectiva da subjetividade.[4] A teoria contratualista, nesse sentido, é incapaz de explicar a intersubjetividade (e até mesmo a subjetividade) no Estado. Tal incapacidade deve-se ao fato de que o Estado exige do indivíduo o sacrifício de sua própria vida em benefício da preservação e do desenvolvimento do Todo. Logo, o indivíduo não participa do Estado por livre opção; ele é coagido de forma arbitrária, impositiva a participar. Desse modo, a

---

[2] G. W. F. HEGEL, Sobre As Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural (Tradução de Agemir Bavaresco), São Paulo, Loyola, 2007, p. 9.

[3] M. G. BRANDÃO, Hegel: O Estado como Realização Histórica da Liberdade, in: FRANCISCO C.W (org.) Os Clássicos da Política, São Paulo, Ática, 11ª Ed., 2006, p. 106.

[4] M. A. OLIVEIRA, Ética e Sociabilidade, São Paulo, Loyola, 1993, pp. 225-226.

relação entre os dois é, portanto, de outra natureza: “substantiva e não formal, efetiva e não optativa”.[5]

A partir dessas considerações, entendem-se os motivos que levaram Hegel a escrever o artigo *Sobre As Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural*. Primeiramente, o filósofo alemão quer denunciar o caráter científico que o direito natural era tratado em sua época. Em segundo lugar, Hegel tem como pretensão introduzir o método especulativo em sua filosofia. Este método, incorpora as vantagens do empirismo científico e do formalismo científico deixando em segundo plano, suas respectivas desvantagens. Depois disso, mostrar como esse princípio básico pode se relacionar com um sistema objetivo de direitos e deveres. E, por fim, apresentar como são condicionados estes direitos e deveres historicamente, ou seja, pela tradição, costumes de um povo, nação. Mas, quais são as principais características do jusnaturalismo científico e do jusnaturalismo transcendental kantiano? Comecemos então a análise do primeiro tipo.

II. O Jusnaturalismo Empírico

O que Hegel denomina de “maneira empírica” de tratar o direito natural inclui as teorias de Grotius, Hobbes, Locke, Puffendorf, Rousseau entre outros. Estes pensadores tomavam as coisas observáveis como objetos de estudo e descobriam aí uma multivariedade de fatos: princípios jurídicos, leis, fins, deveres[6] etc. Além desta variedade, tais fatos estão submetidos também à mobilidade e, assim, uns substituem os outros e os sucedem segundo o que nos apresenta a experiência.

Uma vez que o critério para dotar de unidade científica este material é somente a experiência, resulta daí que todos os fatos jurídicos têm, em si mesmos, igual valor mesmo estes sendo variados e móveis. Nesse aspecto, qualquer fato jurídico pode ser tomado como critério universal havendo assim a possibilidade de fundamentar os outros fatores. Como a observação empírica, não pode distinguir o acidental do necessário, o empirismo elege então um fato ao azar, que em cada momento lhe parece mais importante, e o eleva a um princípio para constituir sobre este fundamento a unidade científica.

[5] Ibid., p. 107.

[6] G. W. F. HEGEL, Des Maneires de Traiter scientifiquement du Droit Naturel (Tradução de Bernanrd Beorgeois), Paris, Vrin, 1990, p. 18.

Resulta daí que o empirismo ao tentar compreender o fenômeno do casamento, por exemplo, tende a fixar-se, em apenas uma das determinidades que compõem a união conjugal; a criação dos filhos, a comunhão dos bens. Desse modo, o empirismo tomará uma destas determinidades "enquanto o essencial é elevado como lei".[7] Ou ainda:

> Para conhecer a relação constituinte do matrimônio, põe-se tanto a procriação dos filhos quanto a comunidade dos bens. E é a partir de tal determinidade que, enquanto o essencial, é erigido em lei que a relação orgânica toda é determinada e manchada.[8]

Não só o exemplo do matrimônio que encontramos o exemplo da limitação do jusnaturalismo empírico. Da mesma maneira o empirismo, ao tentar entender o instituto jurídico da pena; sonega-lhe a característica de totalidade orgânica que contempla determinidades, tais como a retratação moral do criminoso bem como a representação que o criminoso tem da pena antes de perpetuar o crime. Nos dois casos, a determinidade é elevada à essência do todo.

O mesmo acontece com a noção de estado de natureza. Para uns, o indivíduo humano é sociável, não o é em absoluto; para uns existe a justiça no estado de natureza; não há justiça e muito menos injustiça. A partir desses vários pontos de vista conclui-se que o próprio princípio jurídico racional do estado de natureza, que deveria unificar a multivariedade de fenômenos jurídicos , varia constantemente. E o que é pior, a ciência empírica põe a posteriori um princípio ao qual atribui logo a função de unificar a experiência.

Diante desses fatos, Hegel vê a necessidade de desenvolver uma filosofia política que explique, fundamente, a noção de totalidade orgânica. Noção esta que consiste na explicitação do todo, mas sem esquecer as partes e vice-versa. A ciência empírica, na perspectiva de Hegel, não consegue explicar tal conceito uma vez que toma as determinações elevando-as à categoria, essência, de todo. Para Bernard Borgeois, Hegel retoma a crítica os teóricos do jusnaturalismo empírico na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Na referida

[7] Ibid., pp.17-18.

[8] G. W. F. HEGEL, Sobre As Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural (Tradução de Agemir Bavaresco), São Paulo, Loyola, 2007, p. 41.

obra, Hegel afirma que estes não trataram a totalidade orgânica do direito de forma intuitiva, especulativa.

Isto ocorreu porque a intuição, em sua primeira forma, apresenta "a mesma unidade de diferenças que a razão. A intuição antecipa a especulação racional; seu conteúdo exprime que a razão aparece, necessariamente, na experiência".[9] E é a partir da constatação de que o empirismo científico não consegue dar conta em explicitar o direito natural de modo orgânico, sistemático que passemos o segundo ponto da exposição: o jusnaturalismo transcendental kantiano. Nesta perspectiva enquadram-se Immanuel Kant (1724-1804) e Johann Gottlieb Fichte (1762-1814).

III. O Jusnaturalismo Transcendental Kantiano

O problema desse segundo tipo de abordagem é que inicia a argumentação a partir de algo abstrato, vazio de conteúdo. Enquanto que o empirismo tomava como ponto de partida as determinações finitas da realidade e as colocava como fundamento racional de todo o sistema, o formalismo, por sua vez, parte da infinitude pura (vazio de conteúdo empírico) a fim de torná-la o fundamento desse todo.[10] Com efeito, o tratamento da ciência formalista na análise do direito natural resume-se no seguinte aspecto: o formalismo científico não parte de uma pluralidade de leis, ou seja, de fatos jurídicos; ele tem como ponto de partida uma vontade pura, que não possui determinações externas.[11] Nesse sentido, a única lei reconhecida pelo formalismo científico é a vontade pura, a qual não tem determinações ou matéria, já que é pura forma. O exemplo interessante de quem defende a pureza da vontade, da lei é Kant.

Kant engendra o direito da pureza da lei, da autonomia desta única lei que reconhece ser o *imperativo categórico*, não permitindo

[9] B. BOURGEOIS, A Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel, in: G. W. F. HEGEL, Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: 1830, São Paulo, Loyola, 1995, (pp. 375-443), p. 105.

[10] O interesse de Hegel em mostrar o limite do formalismo científico não está no fato de que é constituído de pura forma, ou seja, vazio de conteúdos empíricos. O problema se encontra no fato de que "sua essência não é nada mais do que o ser contrário de si mesmo; ou numa palavra, ela é o negativamente absoluto, a abstração da forma que enquanto identidade pura é imediatamente pura não identidade ou absoluta posição – enquanto ela é identidade pura". C.f G. W. F. HEGEL, Sobre As Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural, op. cit., p. 55.

[11] G. W. F. HEGEL, Sobre As Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural, op. cit., p. 16.

que qualquer afecção externa se sobreponha à vontade puramente moral. A crítica de Hegel ao formalismo kantiano faz sentido quando reconhece que atribuir ao imperativo categórico um estatuto de legalidade, é reconhecê-la apenas como um lado do movimento dialético que o espírito perfaz, constantemente, em sua objetivação.

Para Hegel, a lei construída pelo formalismo científico é uma "abstração inferior" [12], que visa preencher àquela necessidade própria do múltiplo a que o empirismo já anunciara, a necessidade de que o finito, em sua diversidade, venha a ser superado por algo que paire acima de si, enquanto verdade absoluta, infinita. Entretanto, a abstração inferior que o formalismo apresenta não logra tal intento, pois se limita a repetir a prática do empirismo, ou seja, enquanto este se fixava na multiplicidade posta, aquele se fixará em seu oposto, na abstração pura.

Ao entendimento, que procede pela fixação abstrata de um dos lados da oposição, não consegue pensar o absoluto, cuja essência é o puro movimento. "A passagem do absoluto ao seu oposto que é a sua essência, e o desaparecimento de cada realidade em seu contrário, não pode ser freada" [13]. Isto implica o seguinte: quer um, quer outro lado da relação dialética contém já o seu oposto, como única forma de tornar-se possível o movimento, que é, em Hegel, a essência do absoluto. Assim, o formalismo porque fixa apenas um lado da relação dialética, não pode conceber "o infinito como a passagem do absoluto ao seu oposto e o desaparecimento de cada realidade em seu contrário".[14]

O limite do entendimento não é algo enxergado apenas por Hegel. Para Marcuse, o entendimento

> é uma entidade limitada e, como tal, relacionada a outras entidades igualmente limitadas. Ele concebe, pois, um modo de entidades finitas, governado pelo princípio de identidade da oposição. Cada coisa é idêntica a si mesma e nada mais.[15]

[12] Idem, Des Maneires de Traiter scientifiquement du Droit Naturel, op. cit., p. 29.

[13] G. W. F. HEGEL, Des Maneires de Traiter scientifiquement du Droit Naturel (Tradução de Bernanrd Beorgeois), op.cit., p. 30.

[14] Ibid.

[15] H. MARCUSE, Razão e Revolução: Hegel e o Advento da Teoria Social, 4ª ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, p. 54.

Dá-se, também, no formalismo uma oposição entre a autoconsciência pura e a consciência real do sujeito, entre a liberdade universal de todos e a liberdade individual de cada um.

Tais oposições resolvem-se, de forma sistemática, apelando à coerção (constrangimento) sendo esta quem fixará, de forma arbitrária, o que é ou não de direito. Na teoria formalista de Kant, por exemplo, nos *Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito*, define-se o direito como a faculdade de coagir, porque "direito e faculdade de coagir significam uma e mesma coisa".[16] Portanto, o requisito essencial que se exige a uma norma, para que esta se constitua em direito é que ela inclua o recurso à coação como garantia do próprio Estado.

Conforme Borgeois, o direito natural de cunho formalista que Hegel critica em seu artigo configura uma universalização abstrata da realidade que pode ser descrita em três níveis: A) A moralização do direito; B) A legalização do Direito e C) A privatização do direito.[17] Os dois primeiros tipos não nos ocuparemos na presente exposição. Já o último, Borgeois identifica a crítica articulada por Hegel à chamada à chamada privatização do direito praticada pelos modernos. Esta privatização será dada em relação à temas fundamentais do direito, como:

1) A instrumentalização ou subordinação do direito público ao direito privado – pela qual o direito público passa à condição de instrumento para a realização do direito privado dos indivíduos.

2) A fundação do Estado sobre um contrato – como o contrato é um instituto eminentemente de natureza privada, nada mais sintomático da sobreposição do privado sobre o público do que esta concepção.

A respeito da relação Estado e contrato, Norberto Bobbio faz o seguinte comentário.

> No artigo sobre o direito natural, a lição extraída da dissolução do império alemão se transforma na crítica da doutrina do contrato social, que ousou introduzir o contrato, esta "relação subordinada" [naturalmente subordinada ao direito público], na "majestade absoluta da totalidade ética". Parece que, aos olhos de Hegel, não há nada mais de deletério "no sistema universal da eticidade" do que o fato de " o princípio e o sistema do direito civil, que se refere à posse, à propriedade, se elevarem acima

[16] I. KANT, Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito (Tradução de Joãozinho Beckenkamp), Prelo: 2007, § E, p. 25.

[17] B. BOURGEOIS, Études hégéliennes. Raison et Décision. Paris: PUF, 1992, p. 73.

de si mesmos a ponto de se "considerarem uma totalidade em si, incondicionada e absoluta".[18]

Aqui também cabe esclarecer que Hegel não combate o direito privado por si só, ao qual reconhece uma função específica, desde que nos limites traçados pelo direito público, o qual, por sua natureza, garante a possibilidade harmônica da existência do todo. A reprovação dessa teoria dá-se quanto à posição doutrinária que "eleva o direito privado a categoria suprema do sistema do direito e que, por causa disto, não consegue explicar a realidade de uma totalidade que tem precedência sobre as partes".[19]

IV. O Método Especulativo

Depois da análise das doutrinas empirista e formalista Hegel apresenta sua própria visão da ciência do direito natural: o método especulativo. Este método tem como pretensão criar o sistema científico da realidade jurídica, a partir das determinações, limitações, do próprio saber jurídico. Isso só é possível, entretanto, quando não se põe uma "pura forma a priori, desligada das determinações empíricas, nem tampouco tomando ao acaso uma determinação empírica qualquer e pondo-a como princípio unitário e necessário de todos os demais fatos jurídicos".[20]

Pela citação anterior, percebe-se que o método especulativo só é possível na medida em que as doutrinas empirista e formalista não conseguem dar conta em explicitar sistematicamente o direito natural. Além disso, Hegel, ao introduzir o método especulativo, não reduz sua crítica às doutrinas tradicionais do jusnaturalismo ao aspecto abstrato das mesmas; ele almeja suprassumi-las para algo melhor. Não é por acaso que em diversas passagens do artigo, Hegel associa o terceiro tipo de direito natural ao pensamento político dos gregos antigos e, especialmente, ao pensamento político de Aristóteles.[21] Ou seja, Hegel estabelece uma relação entre o direito natural e uma comunidade ética nos moldes da polis grega.

---

[18] BOBBIO N, L. S. HENRIQUES, Estudos sobre Hegel: Direito, Sociedade Civil, Estado, 2ª ed., São Paulo: UNESP: 1991, Brasiliense, p. 70.

[19] Ibid., pp. 70-71.

[20] G. W. F. HEGEL, Sobre As Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural, op. cit., pp. 21-22.

[21] Idem, Des Maneires de Traiter scientifiquement du Droit Naturel (Tradução de Bernanrd Beorgeois), Paris: Vrin, 1990, pp. 63, 79, 82.

Tal vinculação traduz-se no seguinte modo: que o princípio básico de natureza formal, conecta-se a um sistema de direitos e deveres, historicamente concreto – o que poderia ser dito constituindo, assim, o conteúdo objetivo ou racional do direito natural. Numa palavra, ocorre a fusão entre forma e conteúdo no direito especulativo. Diante dessa situação, emerge-se a eticidade em Hegel. É nela que o finito e o infinito, o ideal e o real, desenvolvem-se pela determinação lógica inserida na própria história dos fatos. Isso sem falar ainda que a eticidade "é a plena realização do espírito objetivo; a verdade do espírito subjetivo e do espírito objetivo mesmos".[22] Com efeito, a realidade do direito é infinita, numa fluidez múltipla, concretizando-se em diversos momentos. As figuras éticas constituem o resultado desta concretização.

A eticidade, portanto, consolida-se gradualmente a cada momento histórico presente na vida dos povos. Cada povo que existe no mundo é uma figura da eticidade e nele está contida aquela múltipla fluidez dos fatos jurídicos. Portanto, o conceito ético de povo confere a todos estes fatos o sentido lógico e a unidade dialética. Outra característica marcante de um povo é a sua economia e as necessidades físicas dos indivíduos, os quais formam um sistema de necessidades recíprocas: o sistema das necessidades. Na *Filosofia do Direito*, Hegel caracteriza de forma precisa o surgimento do sistema de necessidades.

> O particular, inicialmente oposto, como o que em geral é determinado, à universabilidade da vontade (§ 60) é a carência subjetiva que alcança a objetividade, isto é, a sua satisfação:
> A) Por meio de coisas exteriores que são também a propriedade e o produto das carências ou da vontade dos outros;
> B) Pela atividade e pelo trabalho como mediação entre os dois termos. O fim da carência é a satisfação da particularidade subjetiva, mas aí se afirma o individual na relação com a carência e a vontade livre dos outros.[23]

Além disso, no sistema das necessidades aparece também questões como a posse, a propriedade e o comércio.[24] O desenvolvi-

[22] Idem, Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio 1830 (Tradução de Paulo Meneses), vol. 3, São Paulo: Loyola, 1995, § 513, p. 295.

[23] G. W. F. HEGEL, Princípios da Filosofia do Direito Lisboa: Guimarães, 1990, pp. 183-184.

[24] Idem, Des Maneires de Traiter scientifiquement du Droit Naturel (Tradução de Bernanrd Beorgeois), Paris: Vrin, 1990, p. 56.

mento deste sistema não desconsidera sua relação com o todo e não se constitui em um poder independente, não estabelece por si só o que é, e o que não é, ou seja, o direito de cada um. "É no povo, o universal deve cuidar que cada cidadão tenha como subsistir e para que sejam garantidas a cada um a plena segurança e comodidade de desenvolver a habilidade de trabalhar".[25]

Neste sentido, a esfera jurídica desenvolve-se ao mesmo tempo em que a esfera econômica. Esta tese leva a seguinte conclusão: não é possível conceber a existência de um direito natural em si, ou seja, imutável. Em outras palavras, pensar o direito natural desta maneira é torná-la fraca, impotente, na medida em que em "é em si está vazio ou nele não há nada de absoluto, a não ser justamente a pura abstração, o pensamento completamente privado de conteúdo da unidade".[26]

V. Conclusão

A partir dessas considerações, conclue-se que na vida ética de um povo é que aparece o verdadeiro objeto da filosofia do direito. Já as leis positivas constituem apenas o aspecto formal de tal vida. Elas são somente a forma das mudanças materiais que se produzem na vida do povo. Segundo as palavras de Hegel: a legislação "não possui nenhuma verdade senão somente o formal de uma cultura em crescimento". [27]

Essas foram, portanto, as principais teses encontradas no artigo *Sobre As Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural*. Este artigo apresenta os limites do jusnaturalismo empírico e do formalismo científico. Tanto a fixação das diferenças como as fixações da identidade dos fatos jurídicos conduzem o direito a uma série de contradições. O projeto jurídico hegeliano é o de um direito especulativo, ou seja, um direito de natureza ética.

Para Hegel, o enfoque tanto "empírico" quanto "formal" dado ao direito natural de sua época comete o mesmo equívoco quando tratam de fundamentar sua teoria no "ser do singular" como "o primeiro e o supremo". Dito de outro modo, Ele caracteriza como "empírico" o direito natural que busca definir a natureza humana de modo antropológico, isto é, há certos "modos" de comportamentos individuais julgados naturais e

[25] Ibid., p. 57.
[26] Ibid., p. 60.
[27] Ibid.

que, portanto, devem ser levados em consideração para a construção de uma organização racional do convívio social. O direito natural considerado "formal", por outro lado, parte de um conceito transcendental de razão prática, considerada como o resultado da purificação das inclinações e desejos humanos. A natureza humana aqui também é vista como egocêntrica ou "aética", tendo o sujeito que, para agir eticamente, reprimir em si seus desejos e inclinações. É significativo, portanto, que Hegel identifique o mesmo problema nos dois modos de tratar o direito natural, qual seja, a suposição de um atomismo que considera a existência de sujeitos isolados e independentes como um dado natural anterior à socialização humana. Por isso os resultados dessa concepção atomística de sociedade levar a concepção artificialista do Estado.

Direito Abstrato: Condição primeira para fundação de uma sociedade justa

Mestrando Itanielson S. Coqueiro
(UFC, Fortaleza)
sampaiocoqueiro@yahoo.com.br

Resumo: Trata do direito abstrato na obra "Princípios da filosofia do direito" do filósofo Hegel. Analisa o capitulo específico de título: "O direito abstrato" no qual a temática é a importância que este tem para a fundação de uma sociedade justa. Identifica seus princípios. Estes fundamentam aquele tipo de sociedade. Identifica o direito abstrato como um dos momentos desse projeto, a fundação de uma sociedade justa. Analisa o porquê da não fundamentação da sociedade justa no direito natural. Analisa os conceitos de liberdade, igualdade e justiça que são condição primeira para a efetivação de tal sociedade. Portanto a pergunta do texto trabalhado é: Como em possível uma cidade justa? Podendo ser dita desta outra forma: Como é possível uma sociedade do direito? Para tal resposta é mister a compreensão dos conceitos de pessoa, posse, propriedade privada e contrato. Onde a pessoa é o individuo particular diferente dos demais indivíduos existentes no mundo real. E sua existência, dar-se na liberdade. Essa será enunciada pelo direito abstrato que para tal, precisará efetivar a abstração, deste indivíduo especifico, de toda materialidade que ele detém, deixando-o livre e igual aos demais indivíduos livres, às demais pessoas. A posse é a tomada ou o ato de reter algo para si. Essa retenção do objeto se dá por meio da propriedade privada. Porém, essa precisa de legitimação que é garantida pelo contrato. Portanto, trata-se, no texto aqui trabalhado, da análise, por parte de Hegel, da contribuição, influência e necessidade do direito abstrato na fundação de uma sociedade justa.

Palavras-chave: Direito Abstrato, Liberdade, Sociedade Justa

Abstract: *It concerns the abstract law in his work "Philosophy of Law" of the philosopher Hegel. It analyzes the specific chapter title: "The abstract law" in which the theme is the importance of this project for the foundation of a righteous society. It identifies its principles. These principles reason the kind of society. It identifies the abstract law as one of the moments of this project, the foundation of a righteous society. It analyzes the reasons why the society is not righteous in natural law. It analyzes the concepts of freedom, equality and justice that are a prerequisite for the realization of such a society. So the question of the text is worked: How to be a fair city? It can be said that another way: How is it possible a society of law? To answer this question, it is necessary to understand the*

concepts of person, possession, private property and contract. Here the person is the particular individual, different of the other existing individuals in the real world. And their existence happens in freedom. This will be set by the abstract law to do so, you need to carry out the abstraction of that specific individual, substantially all of which he owns, leaving him free and equal to the other free individuals, to other people. Possession is taken or the act of retaining something for you. This retention of the object is through private property. However, this need for legitimacy is guaranteed by contract. Therefore, it is worked here in the text, analysis, by Hegel, the contribution, influence and necessity of abstract right in the foundation of a just society.

Keywords: *Abstract Law, Freedom, Just Society*

Introdução

O indivíduo, o sujeito no âmbito do direito abstrato precisa ser, precisa se tornar pessoa. Isso se dá por meio de efetivação de sua vontade enquanto livre. E neste sentido ela, a vontade livre em si e para si, pertence à determinação do imediato. A personalidade começa quando na pura forma de um eu abstrato e, por ser este, o momento no qual, todo e qualquer valor concreto são negados e validados, o sujeito começa a ter consciência de si. Aqui, mesmo sendo personalidade, ainda sou uma simples relação comigo mesmo e me reconheço como infinitude universal e livre, mesmo estando no âmbito da finitude. É a personalidade o elemento que constitui e capacita o direito abstrato. Tem-se a personalidade enquanto autoconsciência que constitui essa capacidade de distanciamento de si mesmo e de todas as suas vontades, desejos e hábitos. É essa autoconsciência, autoconsciência do querer, autoconsciência do espírito livre que tem como objeto o querer universalizável, ou a universalidade do querer.

A personalidade é um dos momentos, constituidores da consciência do querer em seu todo, e como tal, não é ainda parte da personalidade abstrata, que é determinação da liberdade. Diante dos acontecimentos reais, dos fatos concretos e na frente da moral subjetiva o direito se põe somente como uma negatividade, no sentido de "não ofender a personalidade e tudo que lhe é conseqüente."[1]

[1] G. W. F. HEGEL, Princípios da Filosofia do Direito (Tradução de Orlando Vitorino), Lisboa: Guimarães Editores, 1990, § 38.

Na relação com outra pessoa, a individualidade daquele que toma decisão se ver em confronto com outra personalidade; entretanto, é ela "infinita em si mesma e universal"[2] e essa oposição se elimina a si mesma no confronto, pois se autocontradiz, anula-se. Esse limite é superado pela personalidade, enquanto atividade que é, e que também põe a si mesma a sua realidade e, neste sentido, ela "se afirma como existência na natureza."[3]

O direito começa por ser a existência imediata que a si se dá a liberdade de um modo imediato na posse, na pessoa e na vontade. A posse é a propriedade; a liberdade é, em sua essência, a liberdade da vontade de um ser particular que se relaciona consigo mesmo; a pessoa é a individualidade que se diferencia de si mesmo e na relação com outra, onde, uma só existe para a outra como proprietária. A propriedade se faz presente por meio da posse, essa de algo exterior, objeto concreto. E na passagem, ou como intitula Hegel "no transito da propriedade de uma pessoa para outra com mútuo consentimento e permanência do que é comum a ambos,"[4] que nasce o contrato. Aquilo que irá atingir o contrato e também a própria personalidade, a saber, a injustiça e o crime, nascem de uma vontade que se tem em si mesma como vontade particular, que nessa condição, se opõe ao seu ser em si e para si.

A Propriedade

A vontade tem seu início em seu conceito abstrato, porém, é na propriedade que ela demonstra a sua necessidade por ultrapassar esse momento e se efetivar. Ganhar exterioridade, realidade. A liberdade passa a ter um domínio exterior, e ganha realidade. O que se tem aqui, segundo MÜLLER, "é a objetivação da vontade pessoal na coisa, que devido a esta exterioridade a si mesma pode ser inteiramente investida pela vontade livre da pessoa singular, que se torna nela, vontade objetivamente particular."[5] Hegel afirma que é a vontade livre quem dá a verdade da realidade e, isso se faz pelo idealismo, e não como queria Kant, segundo ele, pelas categorias do entendimento.

[2] Ibid., § 39.
[3] Loc., cit.
[4] Ibid., § 40.
[5] MARCOS LUTZ MÜLLER, O Direito Abstrato de Hegel: Um Estudo Introdutório (1ª Parte), in: Analytica, Campinas: 9/1, 2005, pp. 173-4.

A posse é configurada no instante em que o Eu tem alguma coisa em seu poder. Esse apoderamento se dá em virtude da necessidade de satisfação pessoal, de vontade, de desejos pessoais. Portanto, é na posse que se efetiva a propriedade e a liberdade atualiza sua possibilidade de efetivação e se torna vontade livre.

A propriedade é o primeiro momento de existência da liberdade. Enquanto pessoa, sou eu mesmo uma imediata individualidade, me vejo como um ser que vive num corpo que é minha realidade externa, orgânica; porém, também me vejo enquanto possuidor de uma vida e um corpo que são ambos estranhos e que dependem de minha vontade. O conceito de vida aqui se faz presente, no instante que reconheço que possuo um corpo que é meu, uma vida que também é minha. Percebo, então, que se os quero, os tenho. Uma observação interessante de Hegel sobre essa possessão que efetiva a liberdade é que "ao contrário do homem, o animal não pode mutilar-se ou cometer suicídio."[6] A conclusão é que "basta que o Eu como livre esteja vivente no meu corpo para que seja proibido degradar esta viva existência ao nível de besta de carga."[7]

A possessão garante a efetivação da propriedade. E será no ato de possessão que será manifesto a outrem, por meio da vontade, a existência adquirida. É a possessão um ato intrínseco à matéria da coisa que é minha propriedade, visto não ser a matéria "por si própria de si mesma"[8] ela é apenas um atributo.

Na relação da vontade com a matéria, esta apresenta uma resistência àquela, e nessa apresentação tem-se o ser da matéria que é ser-para-si abstrato, ainda como espírito abstrato, ou seja, como sensível, que não tem verdade. A possessão é ato que se faz na natureza, no mundo concreto com todas as suas características. Nesse aspecto é possível que em determinadas situações a possessão não se efetive, tenha seu processo interrompido, e nesse caso, ter-se-á somente a compreensão de que a pessoa, como vontade, se define como individualidade, individualidade imediata, assim ela entra em relação com o mundo exterior na forma de individualidades. Têm-se aqui, ainda imperfeitos o domínio e o ato de possessão. A entrada na posse de si

[6] G. W. F. HEGEL, Princípios da Filosofia do Direito (Tradução de Orlando Vitorino), Lisboa: Guimarães Editores, 1990, nota § 47.

[7] Ibid., nota § 48.

[8] Ibid., § 52.

(auto-conscientização) só se dá quando o individuo tem consciência de si como vontade livre; dessa forma ele "toma posse de si mesmo por oposição a outrem."[9]

Isso se dá porque o homem, enquanto autoconsciência que se apreende como livre em todos os seus conteúdos promovendo a suspensão dessa exterioridade, desse homem enquanto existência natural e, a efetivação disto que ele é segundo o seu conceito o "produto ou o resultado da atividade das suas faculdades ou disposições, que o tornam capaz de receber a forma da coisa."[10]

O Uso da Coisa

Na possessão da coisa, esta recebe a característica de ser minha, e com isso, a liberdade – vontade – estabelece com ela uma relação de positividade. A principal característica do uso é a satisfação de minha vontade, da exigência que se mostra quando a coisa se modifica por ele, pelo consumo dela, de minha parte. É a vontade quem também dá valor e significado à coisa.

Alienação da Propriedade

É na alienação que a propriedade surge enquanto tal. Pois, neste momento ocorre "o aprofundamento da objetivação da minha vontade na propriedade."[11] Para Hegel, "posso eu desfazer-me de minha propriedade, de qualquer modo, desde que a coisa seja por natureza exterior." [12]

Porém, a liberdade é sempre imprescritível e inalienável, na medida em que ela compõe a própria pessoa e a essência universal de sua própria consciência de si. Não posso alienar minha vontade livre, pois

> pelo ato pelo qual eu me aproprio da minha personalidade e da sua substância essencial e me torno pessoa jurídica responsável, ser moral e religioso suprime todas aquelas condições

[9] Ibid., § 57.

[10] MARCOS LUTZ MÜLLER, O Direito Abstrato de Hegel: Um Estudo Introdutório (1ª Parte), in: Analytica, Campinas: 9/1, 2005, p. 184.

[11] Ibid., p. 190.

[12] G. W. F. HEGEL, Princípios da Filosofia do Direito (Tradução de Orlando Vitorino), Lisboa: Guimarães Editores, 1990, § 65.

> de exterioridade... esse regresso de mim mesmo a mim mesmo que restitui a existência como Idéia, como pessoa jurídica e moral, suprime a anterior situação e a injustiça que eu e outro tínhamos cometido contra o meu conceito e a minha razão ao tratarmos e deixarmos de tratar algo como algo de extrínseco a existência infinita da consciência de si.[13]

A antinomia que aqui se mostra, surge quando um dos momentos da idéia se afirma como existência independente, por si, e em sua unilateralidade, se afirma igual à natureza, ou seja, ele é livre por natureza; o outro lado afirma que a sua existência é adequada naturalmente à Idéia, entretanto, esta mesma se esquece que "a vontade natural, na sua existência imediata natural, na sua existência fora do processo de efetivação do conceito de liberdade, já é em si violência contra a idéia em si da liberdade."[14]

A superação dessa antinomia se faz pela integração concreta dos dois (o conceito e sua efetividade imediata) na Idéia do ponto de vista objetivo, na idéia de Estado. Este é o processo da efetivação da determinação completa da Idéia ética. Nas palavras de Hegel, "a idéia da liberdade só é verdadeiramente como Estado."[15] Assim se faz a resolução de forma teórica dessa antinomia; a forma ou via prática, se dá, segundo Müller "na maturação da história do mundo. Os indivíduos singulares se alçam à consciência de que a Idéia de liberdade é que constitui a sua verdadeira efetividade."[16]

O Contrato

Enquanto ser determinado, a existência é essencialmente ser para algo que é outro "para os outros, eu sou meu corpo, sou livre para os outros só enquanto sou livre na minha existência empírica",[17] porém, essa existência é para outrem, para a vontade de outrem. É nessa

[13] Ibid., nota § 66.

[14] MARCOS LUTZ MÜLLER, O Direito Abstrato de Hegel: Um Estudo Introdutório (1ª Parte), in: Analytica, Campinas: 9/1, 2005, p. 195.

[15] G. W. F. HEGEL, Princípios da Filosofia do Direito (Tradução de Orlando Vitorino), Lisboa: Guimarães Editores, 1990, § 57.

[16] MARCOS LUTZ MÜLLER, O Direito Abstrato de Hegel: Um Estudo Introdutório (1ª Parte), in: Analytica, Campinas: 9/1, 2005, p. 195

[17] G. W. F. HEGEL, Princípios da Filosofia do Direito (Tradução de Orlando Vitorino), Lisboa: Guimarães Editores, 1990, nota § 48.

relação que a liberdade encontra a sua verdadeira existência. E essa mediação constitui o domínio do contrato.

É no contrato que a antítese de ser propriedade para si mesma e de excluir os outros, é resolvida. E essa resolução se faz na medida em que "se renuncia à propriedade por um ato de vontade comum com outra pessoa."[18]

Os que realizam o contrato são duas pessoas independentes e imediatas, pois I- o contrato só pode surgir do livre-arbítrio; II- no contrato tem que existir uma vontade idêntica que deve ser comum, mas não universal; III- o objeto do contrato é uma propriedade, uma coisa, algo externo e particular, visto que apenas dessa forma pode está submetido à simples vontade (desejo) que as partes têm de aliená-la. Por isso, Hegel faz u critica a Kant, por este considerar, segundo ele, o casamento, como objeto de um contrato. Pois, as pessoas não são, nem se tornam objetos passíveis de um contrato.

A Injustiça

A injustiça é entendida como a oposição que o direito realiza diante o direito em si e a vontade particular, o que o leva a se tornar um direito particular. Tem-se aqui a vontade em si, que é a dos contratantes, que é posta em comum e, a vontade particular, que é a dos contratantes enquanto proprietários para si que podem ou não efetivar a vontade comum acordada. Segundo Hegel, "a violação de um contrato (não cumpri-lo) se constitui numa primeira violência; ma a pura vontade natural é em si mesma violência contra a idéia da liberdade que é existente e deve ser defendida de uma tal vontade sem cultura"[19]

Segundo Hegel, o direito abstrato é direito de coação, visto que, o ato de injustiça é uma violência à liberdade que existe efetivamente num objeto externo a mim, e, portanto, garantir esta existência contra aquela violência, é uma violência que elimina a primeira. A primeira violência é o crime; neste são negados segundo o filósofo "o aspecto particular da absorção da coisa na minha vontade e o que há de universal e infinito no predicado do que me pertence."[20]

[18] Ibid., §72.

[19] G. W. F. HEGEL, Princípios da Filosofia do Direito (Tradução de Orlando Vitorino), Lisboa: Guimarães Editores, 1990, § 93.

[20] Ibid., §95.

A violação do direito é tida pela vontade da vítima e dos demais como algo de negativo. Ela tem sua positividade na vontade que realiza o crime. A supressão do crime exige uma segunda lesão, dessa vez na vontade que lesionou primeiramente. Essa segunda lesão, nega o primeiro ato criminoso e produz o restabelecimento do direito suprimido. O importante para Hegel é que se faça a correta identificação do crime como algo que faz a violação de um direito e que, portanto, carece ser suprimido. Nas palavras do filósofo: "o verdadeiro mal é essa existência do crime como essa violação."[21]

É de senso comum que todo crime tem seu castigo, e como tal, precisa ser aplicado na presença do primeiro. Porém, ela não pode ser vista apenas como castigo, mas a pena é a negação do crime, pois é ela que o elimina. Sem a mesma, ele não seria erradicado, mas se efetivaria e adquiriria validade. Ela (a pena) é constituinte necessário do mesmo, pois, no momento mesmo da ação que lesa o direito a pena já se faz presente como direito daquele que cometeu a lesão. Ela deve ser entendida como uma maneira da liberdade do criminoso existir, visto que, na ação delituosa já se faz presente o que é de racional, uma racionalidade tido formalmente, a saber, o seu querer. Portanto, o criminoso é tido como digno da pena pela ação de lesar o direito de outrem. E dessa forma, ele é dignificado como ser racional. Portanto, o crime traz consigo a sua própria anulação que é a pena. Esta também é o momento de antecipação da moralidade e traz consigo a figura ética do juiz.

Portanto a compreensão de pena que se tem aqui, não é a psicológica do castigo, mas uma fundamentação teórica da mesma que identifica a pena como elemento intrínseco ao crime.

Entretanto, segundo Hegel, não temos ainda aqui a solução dessa contradição, *violência e crime*, que para uma vontade que, mesmo sendo particular, aspira ao universal como tal; que aspira por isso à solução do crime por meio de uma justiça justa, mas não vingativa, que precisa para isso se isentar de todos os interesses, de todos os aspectos particulares, de todas as contingências da força. Para Hegel, será no conceito de moralidade subjetiva que residirá o resultado de todo esse movimento.

[21] Ibid., nota § 99.

Passagem do Direito à Moralidade

Ainda não é no direito abstrato, direito positivo ou jurídico, pois este não possibilitou a efetivação da liberdade da pessoa em sua plenitude apenas de forma imediata, o que ocorrerá apenas na moralidade.

A vontade tem de ultrapassar a si mesma para torna-se real, o que não foi permitido pelo direito abstrato. A personalidade que aqui fora vestida como atributo da liberdade, passará a ser o objeto, e assim a subjetividade infinita para si da liberdade que passará a constituir o ponto de vista moral subjetivo.

Até aqui se presenciou o movimento de saída da liberdade de sua determinação abstrata até o momento em que ela se relaciona a si consigo mesma, o que caracteriza uma autodeterminação da subjetividade. Essas determinações se apresentaram como o "meu" encarnado numa coisa exterior. Era na propriedade que eu me tinha como livre.

A liberdade aqui fora dada pelas determinações exteriores. Eu era livre quando reconhecido como possuidor de algo. Era livre por uma determinação externa a mim. Na moralidade subjetiva isso muda, pois a minha liberdade será vista e efetivada na compreensão e respeito e igualdade pelo outro e desse outro para comigo. Numa relação intersubjetiva. Essa efetivação se dará no reconhecimento do outro como livre. As determinações jurídicas serão válidas mediante reconhecimento racional das mesmas.

Nesse processo a sociedade poderá saltar para a eticidade que tem na família, no estado e na sociedade civil suas bases de fundamentação organização e efetivar a sociedade ideal.

Os limites desenhados pelo conceito de propriedade interna na Filosofia do Direito de Hegel – Lendo M. Xifaras

Mestrando Sérgio B. Christino
(UFPel, Pelotas)
sb_christino@yahoo.com.br

Resumo: O presente trabalho examina o artigo de Mikhaïl Xifaras: *L'individualisme possessif, speculatif (et néanmoins romain) de Hegel*, publicado no livro *Hegel penseur du droit*, organizado por Jean-François Kervégan e Gilles Marmasse. Xifaras situa uma tensão específica ao apontar, na Filosofia do Direito de Hegel, a prevalência do conceito de propriedade como ordenador do próprio Direito Civil, ao mesmo tempo em que a propriedade tem sua condição de possibilidade remetida ao terreno da Eticidade, ou seja, ao conceito de Pessoa. Logo, a propriedade aparece ao mesmo tempo como a instituição matricial do direito civil hegeliano e como uma instituição logicamente submetida àquela da personalidade, encontrando sua significação especulativa superior no desenvolvimento da personalidade. Isto suscitaria, segundo Xifaras, um conflito entre o florescimento real da liberdade pessoal e o direito "abstrato" de propriedade, e ainda, que a resolução deste conflito conduziria à relativização do direito "abstrato" de propriedade. Este aparente conflito conduz a duas figuras (Gestaltungen) do conceito de propriedade, a externa, ou propriedade estrito senso, que abrange as coisas externas, e a propriedade interna, que se apresenta como atributo essencial da personalidade jurídica, ou seja, a relação de pertencimento ou de identidade entre a pessoa e seus elementos constitutivos essenciais - suas idéias, seus talentos, sua liberdade, sua vida, seu próprio corpo, etc. Nossa chave de leitura se resume em apresentar o quanto este conceito de propriedade interna importa na inalienabilidade dos elementos constitutivos do trabalhador que vende sua força de trabalho.

Palavras-chave: Hegel, Propriedade interna, Personalidade, Patrimônio, *Dominium in plena potestas*

O presente trabalho examina o artigo de Mikhaïl Xifaras: *L'individualisme possessif,*[1] *speculatif (et néanmoins romain) de Hegel*, publicado no livro *Hegel penseur du droit*, organizado por Jean

[1] Embora sem nenhuma referência no texto, parece que Xifaras empresta o termo de Mac Pherson (*The Political Theory of Possessive Individualism*, 1962), tendo aqui o sentido de identificar pré-requisitos antropológicos para chegar-se à condição de pessoa, alcançar-se a capacidade jurídica.

François Kervégan e Gilles Marmasse. Xifaras situa uma tensão específica ao apontar, na Filosofia do Direito de Hegel, a prevalência do conceito de propriedade como ordenador do próprio Direito Civil, ao mesmo tempo em que a propriedade tem sua condição de possibilidade remetida ao terreno da Eticidade, ou seja, ao conceito de Pessoa. Logo, a propriedade aparece ao mesmo tempo como a instituição matricial do direito civil hegeliano e como uma instituição logicamente submetida àquela da personalidade, encontrando sua significação especulativa superior no desenvolvimento da personalidade. Isto suscitaria, segundo Xifaras, um conflito entre o florescimento real da liberdade pessoal e o direito "abstrato" de propriedade, e ainda, que a resolução deste conflito conduziria à relativização do direito "abstrato" de propriedade. Este aparente conflito conduz a duas figuras (*Gestaltungen*) do conceito de propriedade, a externa, ou propriedade estrito senso, que abrange as coisas externas, e a propriedade interna, que se apresenta como atributo essencial da personalidade jurídica, ou seja, a relação de pertencimento ou de identidade entre a pessoa e seus elementos constitutivos essenciais - suas idéias, seus talentos, sua liberdade, sua vida, seu próprio corpo, etc. Nossa chave de leitura se resume em apresentar o quanto este conceito de propriedade interna importa na inalienabilidade dos elementos constitutivos do trabalhador que vende sua força de trabalho.

Inicialmente, nos parece produtivo extremar duas figuras acima mencionadas. Ao tratar da questão da propriedade interna, o autor esclarece que, enquanto uma relação constitutiva da própria personalidade (ter propriedade sobre objetos internos), esta relação não leva a que se admita um direito real de propriedade sobre os elementos constitutivos da personalidade, diferentemente da propriedade sobre coisas externas, que sempre constituem um direito real[2] Xifaras contrapõe estas duas relações e constata o que segue:

[2] Para evidenciar a distinção entre direito real e direito pessoal (ou obrigacional), é produtivo remeter à alteração de natureza jurídica sofrida pelo contrato de locação de coisa ao longo do tempo na nossa legislação e igualmente na lei francesa; ou seja antes o adquirente de um imóvel locado não precisava respeitar o contrato de locação, podendo despejar o locatário tão logo adquirisse o objeto daquela locação. Posteriormente o contrato originário de locação passa a poder prever que na hipótese de venda a avença entre locador e locatário perseguirá a coisa locada. Na lei brasileira, ademais se exige o registro público do contrato (vide artigo 576 CC). Assim um direito que era de natureza pessoal, vinculando pessoas, passa a um direito real, que dispõe sobre o domínio que um sujeito de direito tem sobre uma coisa. (in: "La propriété étude de philosophie du droit", p. 77).

> Deve-se conceder que a configuração da propriedade interna não é aquela da propriedade externa, o que faz emergir a seguinte dificuldade: deve-se pensar uma e outra como duas especificações secundárias de um mesmo conceito de propriedade ou, pelo contrário, considerar que coexistem em Hegel duas idéias distintas de propriedade?[3]

No texto, dá-se a opção pela segunda alternativa; o autor afirma que, em Hegel, o processo pelo qual o espírito se torna senhor de si mesmo e o processo pelo qual a pessoa domina o mundo exterior são especulativamente distintos, que, no primeiro caso, o conteúdo objetivo do processo manifesta-se através da propriedade na feição do patrimônio (*Vermögen*), e no segundo caso, como propriedade plena, o *dominium in plena potestas*. Defende, portanto, que Hegel concebe as duas figuras da propriedade: como patrimônio e, como propriedade plena.

Alerta, ainda, que "a submissão especulativa do direito real de plena propriedade ao princípio da personalidade não implica em uma espécie de saída do horizonte conceitual da apropriação privada". (XIFARAS, 2004, p. 65) E, apesar da ressalva anotada por Hegel, no § 43, segundo a qual, da relação de si a si, no quadro do direito abstrato, que é a propriedade interna, não caberia tratar no contexto da *Filosofia do Direito*, Xifaras faz ver que o falar de propriedade especulativamente é repleto de repercussão jurídica, uma vez que Hegel na exposição do direito abstrato menciona esta propriedade interna reiteradas vezes.[4] O que é inquietante para o autor é que Hegel recorre à noção de propriedade (*Eigentum*), emprestada da ciência do direito, para designar uma relação que aparentemente nada tem a ver com o meio externo. E por que o faz? Pergunta-se Xifaras: "Por que o termo que lhe parece mais adequado para caracterizar o próprio da pessoa é o termo jurídico propriedade?". (XIFARAS, 2004, p. 66) É que esta figuração com o direito das coisas é, para Hegel, segundo nosso autor, a forma mais aproximada da descrição da *Bildung*, da aculturação por meio da qual um sujeito finito se alça à infinitude, nos termos do § 35 FD.

[3] MIKHAÏL XIFARAS, L'individualisme possessif, speculatif (et néanmoins romain) de Hegel, in: J-F. KERVEGAN, G. MARMASSE (org.), Hegel penseur du droit, Paris: CNRS, 2004, pp. 63-79, p. 65.

[4] A referência do autor aqui é nomeadamente aos §§ 47/48 e 57, cujo espectro é o do suicídio e da violência sobre o corpo, nos dois primeiros, e no último é o da escravidão – portanto, evidente a repercussão jurídicas destas passagens.

> A figura teórica deste saber de si como objeto, que é uma tomada de si pelo espírito livre, aculturação [*Bildung*], é especulativamente designado como processo de auto-apropriação [FD, § 52, com.], de aquisição de uma posse [*Besitz*] [FD, § 43, com., § 52, com.], de propriedade [*Eigentum*] [FD, § 57].[5]

A partir do que, Xifaras argumenta que tanto é legítimo falar-se de propriedade em relação à constituição da personalidade interna, quanto dizer que o processo de auto apropriação "é o arquétipo de toda forma de apropriação", (XIFARAS, 2004, p. 67) por que em Hegel a propriedade externa é a submissão de algo externo, não livre ou ainda natural, a uma vontade e que a apropriação aí nunca é total, pois, na medida em que a coisa é externa ou material ela resiste a que o espírito dela se aproprie. É típico da matéria resistir a sua subjetivação, sua espiritualização. A apropriação das coisas materiais nunca é especulativamente perfeita. Já a apropriação por si do espírito, apreendendo-se abstratamente enquanto espírito, que realiza todo o primeiro momento da tomada de posse de si constitutiva da personalidade, esta, e somente esta apropriação, é capaz de perfeição:

> A formação de meu corpo orgânico para que adquira habilidades, assim como o cultivo de meu espírito, são igualmente uma tomada de posse e uma penetração mais ou menos completas; o espírito é o de que eu posso me apropriar de maneira mais perfeita [FD, § 52].[6]

Bem, a partir daqui passo a levantar algumas questões inspiradas na leitura do texto de Xifaras. Por exemplo, que outros efeitos jurídicos são identificados pela apropriação interna dos elementos constitutivos da personalidade, além daquelas três conseqüências jurídicas acima mencionadas (suicídio, violência contra o corpo e a escravidão)? Pode a propriedade interna ser um direito real no sentido propriamente jurídico, isto é, oponível *erga omnes*? Em suma, pode o

[5] MIKHAÏL XIFARAS, L'individualisme possessif, speculatif (et néanmoins romain) de Hegel, in: J-F. KERVEGAN, G. MARMASSE (org.), Hegel penseur du droit, Paris: CNRS, 2004, pp. 63-79, p. 66.

[6] G. W. F. HEGEL, Filosofia do Direito. Introdução à Filosofia do Direito Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução (Tradução de Marcos Müller), IFCH/UNICAMP Setor de Publicações, 2005. As citações que se referem à obra Princípios da Filosofia do Direito, de G. W. F. Hegel (2005) serão indicadas pelas iniciais FD, acompanhadas do § correspondente.

que é apropriado internamente ser juridicamente alienado (pela venda ou doação)? Se pode, quais as conseqüências de alienar-se o que constitui o próprio da personalidade; esta se dissolve? Se não se pode alienar, de que espécie de propriedade então se fala quando se fala em propriedade interna?

Com efeito, para explicar, a noção de propriedade intelectual, diz Xifaras:

> Se distinguirmos cuidadosamente a conceituação do movimento especulativo de constituição da personalidade como propriedade interna, e sua qualificação jurídica como capacidade jurídica, é-se, no entanto, forçado a constatar que o recurso à categoria da propriedade para pensar a relação do espírito livre a si, não é sem conseqüências jurídicas sobre a propriedade entendida como plena propriedade privada das coisas externas.[7]

Isto por que, se a pessoa é livre para exteriorizar (*äussern*) seus talentos, suas ideias, suas opiniões na produção de uma obra do espírito a idéia pode ser considerada como uma propriedade externa, isto é, como sendo um direito de propriedade oponível a terceiros, que o jurista chama direito patrimonial de autoria. Ou seja, é porque uma ideia é minha propriedade interna que, uma vez publicada, ela se torna minha propriedade externa. Assim, a passagem de uma a outra, propriedade interna para a externa, está condicionada apenas à vontade da pessoa. Mas este direito autoral é bifronte: apresenta ao mesmo tempo um conteúdo espiritual (as idéias) e um conteúdo material (os originais do autor – hoje não se pode falar de manuscritos - ou o molde do escultor) que permite a reprodução das cópias. Esta dualidade característica do direito de autor leva a que somente um dos conteúdos pode ser alienado, já que o autor tem suas idéias e delas não se desfaz, a faculdade de alienar se estende apenas à base de reprodução delas.

Seria em face disto que, segundo o autor, a doutrina hegeliana nos conduziria à dissociação dos princípios de patrimonialidade e de alienabilidade. Esta dissociação, audaciosa do ponto de vista conceitual, traz à luz o efeito jurídico da propriedade interna, segundo

[7] MIKHAÏL XIFARAS, L'individualisme possessif, speculatif (et néanmoins romain) de Hegel, in: J-F. KERVEGAN, G. MARMASSE (org.), Hegel penseur du droit, Paris: CNRS, 2004, pp. 63-79, p. 67.

o qual, mesmo não sendo um direito no sentido estrito a propriedade interna é eficaz contra terceiros: técnica e juridicamente falando, ela impede que estes bens possam ser considerados *res nullius*, como bens livres (sem dono).

> Eu não sou proprietário de minhas ideias, de minha liberdade ou do meu corpo, na acepção do direito de plena propriedade, mas esses bens não estão desapropriados e, portanto, apropriáveis por direito do primeiro ocupante, à maneira do que ocorre em relação a um peixe, um coelho ou um gole de água fresca.[8]

Frequentemente a doutrina de Hegel é apresentada como contrária àquela professada pelo direito romano, para Xifaras isto se dá na medida em que Hegel se recusa a apresentar a aquisição da capacidade jurídica e, portanto da propriedade, como a posse de um status, expressão pela qual Hegel entende principalmente a situação familiar. A crítica que Hegel fez ao direito romano, portanto, resume-se na seguinte determinação técnica: segundo ele, a capacidade natural confere necessariamente a plena capacidade jurídica, ou personalidade, sem que possam intervir nesta atribuição as considerações particulares de direito civil ou político. Assim, esta crítica incide no acesso a esta capacidade jurídica e não sobre sua própria definição, que é aquela oferecida por Heineccius nos § 75-77 das *Elementia juris*.[9]

Em Hegel, diz Xifaras, a capacidade natural é um direito a ter direitos que encontra, por assim dizer, na potência ilimitada de apropriação que é designada pelo termo patrimônio, que designa a condição *sui juris* do pai de família. Ser uma pessoa é ter um patrimônio. Aparece aqui o elemento matricial do conceito de personalidade segundo Hegel: dado que todo espírito proprietário de si é uma pessoa, pode-se afirmar que a

[8] MIKHAÏL XIFARAS, L'individualisme possessif, speculatif (et néanmoins romain) de Hegel, in: J-F. KERVEGAN, G. MARMASSE (org.), Hegel penseur du droit, Paris: CNRS, 2004, pp. 63-79, p. 70.

[9] J. G. HEINECKE [HEINECCIUS], Éléments du droit civil romain selon l'ordre des Institutes de Justinien (Tradução de Tardieu), Paris : 1812, T. I, pp. 73-74. No § 75 são distinguidos homem e pessoa, o primeiro sendo um indivíduo que tem, no corpo, uma alma dotada de razão, enquanto que pessoa é um homem considerado dentro de um certo estado. O § 76 define um estado como uma qualidade em razão da qual os homens tem direitos particulares, este estado pode ser natural ou civil – que conduz ao axioma: Qualquer ser que não tenha um estado, no direito romano não é uma pessoa mas uma coisa. O § 77 estabelece que o escravo é um homem, tanto que possui alma, é uma pessoa, à luz do estado natural, mas em razão do estado civil ele é visto como *sem pessoa*.

relação da pessoa com seus próprios bens é uma relação de direito, mas a configuração desta relação é a instituição jurídica que corresponde àquilo que alguns juristas da época chamavam um patrimônio, um termo que abrange o poder de apropriação subjetivo da pessoa, a totalidade ideal dos bens pertencentes a uma mesma pessoa (*universitas rerum*), e a soma desses bens. Em Hegel, o termo patrimônio (*Vermögen*) não é explicitamente utilizado apenas neste último sentido, onde é sinônimo de riquezas, mas também no sentido de que o poder de apropriação é reconhecido sob a forma de um direito ilimitado à apropriação (FD, § 44).

As determinações universais da qualidade de ser sui juris, na posse do estado de capacidade natural, correspondem exatamente, em Hegel, à instituição jurídica do patrimônio, que se viu aqui erigida a atributo especulativo essencial da personalidade. No entanto, diz Xifaras, o próprio termo (*Vermögen*) não tem um alcance grandioso no texto hegeliano, essa timidez deve ser explicada pela dependência de Hegel, no tocante a sua informação jurídica, à Heineccius. Na verdade, Heineccius dá a seguinte definição, restritiva e acadêmica dos bens patrimoniais:

> as coisas da universalidade [*res universitatis*] são aquelas que, quanto à propriedade pertencem a uma Corporação, e quanto ao uso, a cada um daqueles que a compõem [...] os bens que a universalidade adquire de maneira que o uso não é deixado para todos aqueles que a compõem, não são chamados coisas da universalidade [*res universitatis*] mas patrimônio da universalidade [*patrimonium universitatis*].[10]

Esta definição de patrimônio é limitada à totalidade dos bens das corporações ou pessoas morais (*universitas personarum*) e não se aplica às pessoas físicas. Xifaras esclarece que o termo é citado por Heineccius em referência ao significado que, em direito germânico serve, para designar as heranças ou bens familiares, em oposição aos bens próprios do indivíduo. Logo, conclui o autor francês, "não somente não se encontra patrimônio pessoal em direito romano, mas o direito germânico teria achado a expressão absurda". (XIFARAS, 2004, p. 73)

Assim, Heineccius, segundo Xifaras, não dispunha de meios teóricos para pensar, no âmbito da noção de propriedade, a distinção entre

[10] J. G. HEINECKE [HEINECCIUS], Éléments du droit civil romain selon l'ordre des Institutes de Justinien (Tradução de Tardieu), Paris: 1812, T. II, p. 21, §§. 326-327.

patrimonialidade e plena propriedade, mas ele, no entanto, oferece a Hegel a possibilidade de fazer a relação entre a qualidade de ser *sui juris* e o fato de estar à cabeça de um patrimônio, possibilitando a Hegel conceber uma naturalização do status que tem o pai de família do direito romano, e fazer do patrimônio (anteriormente propriedade familiar ou empresarial) uma dimensão essencial da pessoa física, aquela que dá um conteúdo à apropriação de si constitutivo da personalidade, que permite associar a posse de um patrimônio à personalidade abstrata em si: a titularidade de um patrimônio passaria, em Hegel, a constituir um direito natural, e não mais um direito civil ou político. A retomada do *patrimonium* romano, como parte de uma concepção individualista da personalidade lhe forneceria os meios teóricos para pensar a pessoa como proprietária de si, em um sentido que não é o da plena propriedade das coisas externas, mas a posse de um patrimônio universal pessoal. Categoria de propriedade inalienável, esta do que próprio pessoal, por não ser exterior.

A partir de então, para Xifaras, impõe se uma constatação:

O momento da plena propriedade é, portanto, duas vezes relativizado: pelo patrimônio das pessoas físicas (indivíduos), com relação aos bens patrimoniais que são muito pessoais para ser alienáveis; pelo patrimônio das pessoas morais (família, corporação ou Estado) na vida ética, em relação aos bens cujo uso efetivo é comum.[11]

Assim, então, o movimento dialético da propriedade conduziria do patrimônio pessoal (momento da personalidade) ao dominium *in plena potestas* (momento da propriedade privada), e deste pleno domínio à sua limitação na vida ética, para as propriedades comunitárias (familiares, corporativas e públicas).

Retornando à nossa preocupação no sentido de mensurar o alcance jus-filosófico de questões contextuais suscitadas, podemos dizer que, se o mérito da perspectiva do individualismo possessivo concebida no texto ora em exame é também o de atribuir uma solidez teórica à concepção da propriedade interna, através do recurso ao conceito de patrimonialidade, para justificar a inalienabilidade dos elementos constitutivos da personalidade, o texto não aborda, porém, a questão específica do contrato de trabalho assalariado.[12]

[11] MIKHAÏL XIFARAS, L'individualisme possessif, speculatif (et néanmoins romain) de Hegel, in: J-F. KERVEGAN, G. MARMASSE (org.), Hegel penseur du droit, Paris: CNRS, 2004, pp. 63-79, p. 78.

[12] Ainda que dedique suficiente tratamento à propriedade intelectual e à alienação da obra de arte

E aqui o que trago à tela de consideração, em face das questões acima pautadas, é o contrato de trabalho, ou o contrato de salário da relação de emprego, que entre nós do Brasil é regido pela Consolidação das Leis do Trabalho. Que nada mais é que o similar do contrato de *louage d'ouvrage* da França, a que o texto de Xifaras ora em comenta não chega a se reportar.

Trata-se de uma realidade social generalizada, através da qual o trabalho produtivo livre se dá por conta alheia; onde um dos pólos da relação, o trabalhador (empregado), por não ter a faculdade de empreender e conduzir o trabalho se subordina ao outro pólo, no qual figura o empresário (patrão). Conceitualmente falando, o objeto desta relação é o trabalho do empregado, o qual, enquanto não se exterioriza é apenas a capacidade de trabalho, e, portanto, algo que integra a personalidade de quem a possui internamente. Nesta relação, ora em foco, a parcela da personalidade que é representada pela capacidade de trabalhar, ao ser exteriorizada é apropriada por outro, mediante a remuneração, e somente por isto diz-se que se está diante de uma relação de trabalho livre e não escrava. Não paira dúvida de que neste contexto o trabalhador é proprietário de seu corpo tanto quanto de seu trabalho. Mas, se para caracterizar esta relação como juridicamente amparada, pelo menos no Brasil, há que estar presente o requisito da subordinação, o trabalhador vê-se interditado no acesso ao que lhe é seu conceitualmente. Isto parece caracterizar uma violação do princípio da liberdade de propriedade. Alem do que, se em Hegel os elementos constitutivos da personalidade caracterizam o que é propriedade interna, tais elementos não deveriam ser apropriados por terceiros, faltaria a eles o caráter da alienabilidade por que atingi-los impediria delimitar-se com precisão o que é a personalidade; que passaria, conceitualmente, a incluir em si condicionantes, do tipo: a personalidade é X menos o Y que dela foi alienado.

É certo que para o direito esta capacidade de trabalhar é vista como uma quase coisa, e por isto alienável, mas do ponto de vista apresentado por Xifaras, entendo que esta capacidade laboriosa situa-se no âmbito da propriedade interna, cuja inalienabilidade lhe é inerente.

Cognato da locação de coisas, o contrato de trabalho se dá de maneira continuada, e como naquela, institui um direito ao locador da coisa, aqui correspondendo ao empregador que toma o correspondente à

pelo criador (artista), modelos de alienação, estes, que não se caracterizam pela prestação continuada, nem pela vinculação subordinada.

jornada de trabalho. O direito instituído na pelo pacto locatício em geral é um direito real sobre a coisa locada. Conforme se sabe, o direito que tem um locador sobre a coisa locada – um bem imóvel, por exemplo – é oponível *erga omnes*, e vale dizer, até mesmo contra o locatário (ou seja, o proprietário). Vide o artigo 502 do Código Civil de 1916: "O possuidor turbado, ou esbulhado, poderá manter-se, ou restituir-se por sua própria força, contanto que o faça logo". E no atual Código Civil de 2002, diz o artigo 1210: "O possuidor tem direito a ser mantido na posse em caso de turbação, restituído no de esbulho, e segurado de violência iminente, se tiver justo receio de ser molestado". E o § 1º deste mesmo dispositivo reforça esta idéia forte de defesa da posse quando estabelece: "O possuidor turbado, ou esbulhado, poderá manter-se ou restituir-se por sua própria força, contanto que o faça logo; os atos de defesa, ou de desforço, não podem ir além do indispensável à manutenção, ou restituição da posse".

Isto posto, cabe indagar: ainda que *mutatis mutandis*, aplicado tal regramento ao contrato de trabalho, as conseqüências não teriam efeitos desastrosos sobre os elementos constitutivos da personalidade do trabalhador?

A Importância do Trabalho para a Sociedade Civil

Graduanda Maria Ivonilda da Silva Martins
(UFC, Fortaleza)
maria_ivonilda@yahoo.com

Resumo: O trabalho aparece, na Sociedade Civil, como uma ferramenta que medeia as relações de produção dentro do Sistema de Carências. O trabalho é o momento no qual o indivíduo, através da atividade, se esforça para atingir a realização de desejos particulares, isto é, suas carências. Além disso, Hegel acredita que o trabalho tem a capacidade de formar o homem porque, na medida em que há um aumento no número de carências, o indivíduo torna-se consciente da sua importância, e percebe que, por meio dele, é capaz de desprender-se da natureza a fim de descobrir suas próprias potencialidades. Outros fatores que devem ser considerados em relação a essa atividade são: o acúmulo de bens – ou a riqueza –, que é possível justamente devido à manutenção do trabalho, e as classes sociais, que representam o local onde o indivíduo adquire liberdade para, a partir do seu trabalho, interferir na realidade. Em suma, o trabalho, para Hegel, é de fundamental importância, pois, além de propiciar ao homem a oportunidade de realizar as suas necessidades, fornece a possibilidade de ele transformar a realidade.

Palavras-chave: Sociedade Civil, Sistema de Carências, Hegel, Filosofia do Direito, Trabalho

Abstract: *Work appears, in the Civil Society, as a tool that mediates the relations of production within the System of Needs. Work is the moment in which, through activity, the individual strives to achieve the realization of his private desires, that is, his needs. Moreover, Hegel believes that work can actually form man, because, as there is an increase in the number of needs, the individual becomes concious of the importance of work, and realizes that, with it, he is able to detach himself from nature so that he can discover his own potentialities. Other factors that must be considered in relation to that activity are: first, the accumulation of goods – or wealth –, which is possible precisely because of the maintenence of work, and second, the social classes, which represent that place where the individual acquires liberty to, out of his work, act within society. In short, work is, according to Hegel, of fundamental importance since, apart from providing man the opportunity of realizing his necessities; it provides him the possibility of transforming reality.*

Keywords: *Civil Society, System of Needs, Hegel, Philosophy of Right, Work*

I. Introdução

A sociedade civil é um momento da eticidade (terceira seção da obra *Princípios da Filosofia do Direito*, de Hegel) que surge com a dissolução da família, quando os filhos perdem o laço com ela e decidem, de forma autônoma, por empregar suas fortunas partindo de seus gostos individuais. Isto é, a sociedade civil tem como pressuposto o fato de que as pessoas tomam a si mesmas como fim, quando fixam a atenção na importância dos seus interesses particulares. Entretanto, o universal é também um fundamento dessa sociedade, apesar de ser um fundamento formal, porque cada pessoa se afirma e satisfaz as suas necessidades por meio das outras pessoas, e isso gera uma relação de interdependência entre elas.

Neste momento, assistimos ao nascimento do Sistema de Carências, que representa, justamente, o modo como essas carências são articuladas sistematicamente a partir dessa relação de interdependência entre os indivíduos. Essa sistematização, como poderá ser observada, é uma maneira da universalidade se apresentar na sociedade civil como resultado da relação entre interesses individuais.

O Sistema de Carências origina-se no momento em que a particularidade coloca-se na sociedade civil como a carência que se desenvolve a partir da satisfação de desejos. A carência, obviamente, termina quando a satisfação é atingida, e, ao mesmo tempo em que isso ocorre, o indivíduo mostra-se independente em relação a sua carência e à vontade dos outros.

O indivíduo atinge essa satisfação por meio de duas vias: a primeira, através da apropriação de coisas exteriores a ele; e a segunda, através do trabalho, representando o *meio-termo* que estabelece a possibilidade desta satisfação.

O trabalho, enquanto ferramenta que medeia as relações de produção dentro do Sistema de Carências hegeliano, torna-se, aqui, objeto de análise, bem como as implicações resultantes da sua atuação.

II. O Trabalho

O trabalho é o momento no qual, por meio da atividade, o indivíduo se esforça para atingir a realização de desejos particulares. Ao mesmo tempo em que elabora a matéria fornecida pela natureza, o homem põe um valor e dá utilidade a ela. O que implica, então, em uma

atividade com potência não apenas criadora, mas criativa, que, de forma autônoma, é capaz de gerar valores a partir das relações de produção.

Segundo Hegel, o trabalho não tem valor apenas como atividade que gera satisfação das carências, mas é capaz de formar o homem,[1] tornando-o capaz de transformar a realidade, bem como fazê-lo conhecer a si mesmo. O trabalho significa, para o autor, essa atividade espiritual essencialmente humana, que faz com que o indivíduo libere-se da natureza a fim de descobrir suas próprias potencialidades. Hegel declara que o homem, através dessa atividade, forma-se tanto teórica como praticamente.

A cultura teórica nasce a partir do desenvolvimento do trabalho, cuja contribuição remete a um variado conjunto de habilidades humanas que, por sua vez, representa, sobretudo, uma mobilidade de tarefas e valores atribuídos a essas tarefas. Basta observar a história e a sua flexibilidade no tocante à importância de determinadas tarefas. Nesse ponto reside a cultura do espírito e da linguagem, que pode ser compreendida como essa necessidade de interação com algo diferente do que já está posto no mundo.

A cultura prática, por sua vez, consiste na noção de que a atividade limita-se não apenas à vontade de um indivíduo, mas também depende de outros, o que gera um exercício que acaba por constituir uma dimensão mais objetiva. O trabalho adquire um sentido de universalidade, cuja marca maior reside no fato de que o indivíduo sozinho não é capaz de controlar os sistemas de trabalho, pois ele (o trabalho) não responde mais de forma imediata aos seus anseios.

Hegel defende que, o que se coloca como objetivo e universal no trabalho, reúne-se à abstração acerca dos meios e das carências, que termina também por estabelecer a abstração acerca da produção e divisão do trabalho. Desta forma, a abstração das habilidades e dos meios acaba por alimentar mais ainda a idéia de dependência entre os homens, pois o homem muda, no decorrer do tempo, seu comportamento no que diz respeito à satisfação das carências, a sua dependência em relação às mesmas e o modo de atingi-las. O movimento que antes foi definido como cultura prática, no qual o trabalho foi colocado com uma realidade autônoma, cada vez mais distante dos desejos imediatos dos indivíduos, fundamenta-se agora numa realidade em que é estabelecida uma necessidade total.

[1] Cf. G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do Espírito (Tradução de Paulo Meneses), 5ª ed., Petrópolis: Editora Vozes, 2008, p. 150.

É necessário observar, a partir de tudo o que foi exposto até o momento, a importância do trabalho para a sociedade. Norberto Bobbio afirma que "desde Platão, a razão fundamental pela qual os homens se reúnem em sociedade foi sempre a divisão do trabalho".[2] Ainda na obra *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*, o autor cita a seguinte passagem de Spinoza, que, por sua vez, já falava das vantagens do trabalho:

> Se os homens não se prestassem socorro mútuo, faltariam tanto o tempo quanto a capacidade de fazerem o que lhes é possível em vista do próprio sustento e da própria conservação. Com efeito, nem todos são igualmente hábeis em tudo; nem cada um seria por si só capaz de obter aquilo de que individualmente tem mais necessidade.[3]

III. O Acúmulo de Bens

Através da dependência e reciprocidade no trabalho e na satisfação das carências, atinge-se uma condição em que o caráter subjetivo ganha uma outra conotação, cuja principal característica é uma contribuição para a satisfação das carências de todos. Cada indivíduo, ao preocupar-se apenas com seus próprios interesses, acaba por contribuir para a realização das carências de todos: este momento é a riqueza, que é entendida pelo autor como resultado de um movimento dialético em que a particularidade interage com o universal. Isto é, temos um ser humano que se satisfaz apropriando-se de determinadas coisas. Concomitante a isto, há um movimento que gera produção e acúmulo de bens de valores, isto é, riqueza. A riqueza é entendida como estável e universal. Estável porque a garantia dessa riqueza está na manutenção do trabalho, por meio da qual os indivíduos mantém uma relação com ela, possibilitando, inclusive, o seu aumento. Universal porque, apesar de os indivíduos ajudarem na sua manutenção, eles estão em relação de dependência para com ela, pois ela não surge com o intuito de atender às necessidades imediatas dos indivíduos.

A possibilidade de participação nessa riqueza, contudo, está sujeita a algumas determinações contingentes, isto é, essa participação

---

[2] NOBERTO BOBBIO, Sociedade e Estado na filosofia política moderna, 4ª. ed., São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 54.

[3] SPINOZA *apud* BOBBIO, op. cit., p. 54.

não é igual para todos. Alguns dos elementos determinantes são: uma base relativa à herança (o capital), que é diferente para cada um, as aptidões (que variam de acordo com os desenvolvimentos corporal e espiritual dos indivíduos) e as demais contingências circunstanciais. Em relação ao dois últimos, o autor entende que é equivocado pensar que os indivíduos sejam iguais nas habilidades, na fortuna, na cultura intelectual e moral, pois esta exigência de igualdade parte de um intelecto vazio, que desconhece a diversidade presente nas estruturas racionais da realidade. Além disso, são essas desigualdades que fazem com que surja um novo momento na sociedade, que diz respeito à articulação de grupos ou estados sociais.

IV. As diferenças constituindo unidades

Conforme as determinações perpassam o sistema de carências, as técnicas de produção e o trabalho vão se estabelecendo e surgem unidades que são constituídas a partir das diferenças já apresentadas. O organismo social é agora dividido em estados sociais que têm por objetivo, além de cumprir com suas funções específicas, manter o todo funcionando. A verdade dos estados sociais é a possibilidade oferecida ao indivíduo de se tornar efetivamente membro da sociedade civil. Como afirma Denis Rosenfield: "A sociedade não é um conjunto atomizado, mas um todo organicamente constituído do qual os estados expressam o movimento de constituição".[4] Hegel divide os estados sociais em estado substancial, estado industrial e estado universal.

V. Os estados sociais

O estado substancial trabalha com o solo, que é o que entendemos hoje por agricultura. O objetivo econômico desse estado é ter uma base substancial garantida para o futuro, e, por isso sua forma de exploração de riquezas é clara, determinada, que visa, de fato, essa garantia objetiva.

O estado industrial remete à idéia de transformação dos produtos naturais, e seu modo de operar está associado aos conceitos de trabalho e reflexão. Por conta disso, o autor nomeia essa classe como reflexiva ou formal. Além disso, esse caráter reflexivo depende da mediação de

[4] DENIS L. ROSENFIELD, Política e Liberdade em Hegel, 2ª ed., São Paulo: Ática, 1995, p. 192.

carências e de outras classes, isto é, ela trabalha refletindo sobre os interesses, tanto individuais como universais, tornando possível que eles sejam realizados através da sua atividade. Nesse sentido, cabem nesse estado também, além da indústria, o artesanato e o comércio.

O estado universal, como o próprio nome sugere, se preocupa com os interesses sociais, gerais. Nessa classe, as ações podem ser resultadas tanto da intenção dos indivíduos, que têm interesse no universal (eles "financiam" essas ações por meio das suas fortunas), que visam o todo, como podem partir do Estado (estrutura), que recorre à sua atividade.

É interessante observar o sentido que o autor dá a essa divisão, pois, para ele, essa capacidade do indivíduo escolher o estado social ao qual deve pertencer garante, além do livre-arbítrio das pessoas, a mobilidade social. De acordo com Hegel, a revolta que se dá principalmente na juventude no tocante à decisão por uma classe, como se a pessoa ficasse presa a ela, é uma prova do desconhecimento do valor dessa escolha. Hegel afirma que "o indivíduo só adquire uma realidade quando entra na existência",[5] isto é, quando se decide por algo e efetivamente faz parte da vida social.

VI. Conclusão

Ao mesmo tempo em que concluímos que o trabalho exerce um papel de fundamental importância não apenas enquanto força produtiva que possibilidade o acúmulo de bens no sistema de carências, mas também como núcleo da sociedade civil, quando coloca-se como uma ferramenta que torna o indivíduo apto a fazer parte, efetivamente, da vida social, nos deparamos com a fragilidade de alguns pressupostos desse sistema de necessidades.

Se analisarmos o sistema de carências, nos depararemos com os elogios feitos à ampliação de carências e a mobilidade social presente no trabalho. Todavia, podemos observar os inúmeros problemas que surgem na sociedade atual, que já não é a mesma dos tempos de Hegel, que muitos deles estão ligados à falta de reflexão no tocante às necessidades. O consumismo e a impulsividade representam, de um modo geral, a marca desse caráter social um tanto quanto desequili-

[5] G. W. F. HEGEL, Princípios da Filosofia do Direito (Tradução de Orlando Vitorino), São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 184.

brado. Obviamente, não podemos sair do "estado de intelecto" ao qual Hegel se referia quando pensava no sistema de carências, mas podemos delimitar o objeto de forma que ele fique bem claro: os indivíduos, enquanto tais, poderiam, de forma autônoma, imaginar-se a si mesmos como fins em si mesmos – o que parece ser o verdadeiro pressuposto da sociedade civil – e assim realizar situações através das quais eles pudessem atender às suas reais necessidades. Não o contrário, o que parece ser frequente, o desequilíbrio que surge quando eles decidem responder a cada estímulo de carência que surge na sociedade.

Se considerarmos o nosso objeto de estudo desta forma, tomamos como legítima também a idéia de que é necessária uma nova articulação do trabalho e das relações de trabalho.

Encerramos, com fim de ilustrar o que foi dito anteriormente, com uma passagem que o autor Denis Rosenfield expressa melhor essa justificativa para uma necessidade de mudança:

> Se um povo reclama (ou uma época) reclama o fortalecimento da figura da liberdade subjetiva; um outro, o desenvolvimento da "sociedade civil-burguesa"; e um terceiro, o enfraquecimento do poder estatal. Assim, estes diferentes casos possíveis mostram a diversidade própria do trabalho de cada época e, portanto, evidenciam que a posição de cada época, de cada lado, exige seu próprio processo de interiorização. Ligar-se ao mundo significa tornar-se aberto a suas carências, significa estudar a insatisfação que nasce das profundezas do real para ver como o passado, construindo o presente, abre-se a uma nova presença do conceito a si, a um novo futuro.[6]

[6] DENIS L. ROSENFIELD, Política e Liberdade em Hegel, 2ª ed., São Paulo: Ática, 1995, p. 45.

A intersubjetividade no processo de humanização da sociedade

Profª Mestre Maria de Fátima Medina Lucena
(FIC, FGF, Fortaleza)
fatimamedina@gmail.com

Resumo: O processo de humanização da sociedade passa pela reconhecimento da identidade do outro. É assim que o homem tem vivido em harmonia. Caso contrario o descontrole surge e a violência impera todas as vezes que é ignorado pela sua espécie. Dessa forma, as ações dos indivíduos, dentro do corpo social, vai se afirmando à medida em que busca esse reconhecimento. A intersubjetividade, que se forma através dos fenômenos individuais e subjetivos que são socialmente produzidos através do auto-reconhecimento de cada sujeito em cada um dos outros sujeitos, será a mola propulsora do método de humanização. Sendo assim, Hegel, ao apresentar a intersubjetividade, mostra que uma consciência só existe, em quanto consciência, quando reconhecida por uma outra consciência. Nessa luta, a sociedade precisa, urgente, de condições para que a humanização aconteça. Se a dialética do senhor e do escravo traz a liberdade pela certeza da verdade, partindo do sujeito para o mundo pela ação da cultura, então isso implica num permanente exercício de reconhecimento de tudo aquilo que faz e constitui o outro para o enriquecimento de uma sociedade verdadeiramente humana.

Palavras-chaves: Intersubjetividade, Humanização, Sociedade, Sujeito, Reconhecimento

Abstract: The process of humanization of society requires the recognition of the identity of the other. This is how man has lived in harmony. Otherwise, the uncontrol arises and the violence prevails, every time it is ignored by its kind. Thus, the actions of individuals within the social body, will assert itself as it seeks recognition. Intersubjectivity, which is formed through individual and subjective phenomena that are socially produced through self-recognition of each subject in each of the other subjects, will be the driving method of humanization. Thus, Hegel, in presenting intersubjectivity, shows that there is only one consciousness, how conscious, when recognized by another consciousness. In this struggle, the society needs, urgent, conditions for the humanization happen. If the dialectic of master and slave freedom brings the certainty of truth, on the subject for action by the world of culture, then this implies a permanent recognition exercise of everything it does and the other is to enrich a society truly human.

Keywords: *Intersubjectivity, Humane, Society, Subject, Recognition*

I. Introdução

O homem tem mostrado em todas as épocas do seu existir a ansiedade de ser aceito pelo outro que o faz erguer uma identidade ao se reconhece como sujeito, ou seja, viver na companhia do outro tem como objetivo o de ser reconhecido como sujeito. O que só poderá acontecer na sociedade porque o indivíduo necessita do outro para ser aceito. É na dimensão intersubjetiva do desejo e na interioridade do existir humano que se estrutura e se compõe o sujeito. Hegel ao apresentar a intersubjetividade mostrar que uma consciência só existe, enquanto consciência, quando reconhecida por uma outra consciência. O movimento do reconhecimento faz Hegel dizer claramente:

> Para uma consciência-de-si há uma outra consciência-de-si [ou seja]; ela veio para fora de si. Isso tem dupla significação: ela se perdeu a si mesma, pois se acha numa outra essência. Segundo, com isso ela suprassumiu o Outro, pois não vê o Outro como essência, mas é a si mesma que vê no Outro.[1]

Essa duplicação do reconhecimento leva o sujeito ao seu existir como sujeito ativo de uma realidade em que cada um vê o outro fazer o que ele mesmo faz e cobra do outro aquilo que é cobrado em si mesmo. É esse movimento que leva a consciência ao reconhecimento dela como realidade. E na magia do reconhecer-se no outro que a consciência experimenta a descoberta de que o objeto, que antes tinha uma aparência e apresentava-se como essente para a certeza sensível, como coisa concreta para a percepção e como força para o entendimento, agora se identifica como ela própria. No movimento que leva a consciência a ter como certeza o objeto, ela é para si mesma verdade. Hegel chama de conceito o movimento do saber e de objeto o Eu. O movimento do saber é o processo do reconhecimento dos sujeitos, logo o Eu (objeto) corresponde ao conceito, já que é o movimento do saber. É o movimento do saber a relação entre sujeitos. Explicando melhor, o Eu está contido na relação e ao mesmo tempo é a relação mesma. Não, não é complicado veja a explicação de Hegel.

---

[1] G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do Espírito (Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Efken), 3ª ed., Petrópolis: vol. I, Vozes, 1999, p. 151.

> Chamemos conceito o movimento do saber, e objeto, o saber como unidade tranqüila ou como Eu; então vemos que o objeto corresponde ao conceito, não só para nós, mas para o próprio saber. Ou, de outra maneira: chamemos conceito o que o objeto é em-si, e objeto o que é como objeto ou para um Outro; então fica patente que o ser-em-si e o ser-para-um-Outro são o mesmo. Com efeito, o Em-si é a Consciência, mas ela é igualmente aquilo para o qual é um Outro [o Em-si]: é para a consciência que o Em-si do objeto e seu ser-para-um-Outro são o mesmo. O Eu é o conteúdo da relação e a relação mesma; defronta um Outro e ao mesmo tempo o ultrapassa; e este Outro, para ele, é apenas ele própriom [os grifos são meus].[2]

Precisamos do outro para que acreditemos na nossa existência como ser possuidor de uma auto-estima e fazemos através da comunicação. É na arquitetura da linguagem e do processo comunicativo que se pode pensar o ato comunicativo sempre na perspectiva da busca pelo Outro. É nas diferentes formas de linguagem que se compõe o universo da intersubjetividade. O desafio na realização da saga do ser humano em busca de compreender as diversas representações simbólicas que o outro envia para que possa ser reconhecido e reconhecer-se através do outro tem como fim alcançar sua legitimidade enquanto ser identificado. Desde sempre eis o grande desafio do humano: compreender a intersubjetividade a partir do diálogo possível para a construção de uma identidade e dos laços sociais. O processo comunicacional na contemporaneidade se caracteriza, quase que totalmente, pela instrumentalização das novas tecnologias o que resulta em um campo relacional verossímil em que existe apenas o simulacro do outro. Segundo Lima Vaz, a

> Relação intersubjetiva nos seus diversos aspectos [psicológico, sociológico, filosófico] para o primeiro plano da reflexão antropológica contemporânea: o vertiginoso adensar-se das relações humanas como o enorme crescimento dos meios e formas de comunicação e sua extensão mundial. A definição de uma autêntica comunidade universal de comunicação exige uma reflexão filosófica aprofundada sobre a relação do reconhecimento, sem a qual a comunicação se instrumentaliza e, finalmente, se desumaniza.[3]

[2] G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do Espírito (Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Efken), 3ª ed., Petrópolis: vol. I, Vozes, 1999, pp.119-120, § 166.

[3] HENRIQUE CLÁUDIO DE LIMA VAZ, Antropologia filosófica II, 3ª ed., São Paulo: Loyola, 2001, p. 70.

Como proceder para que os processos das relações intersubjetivas acontecem no mundo contemporâneo e para que haja o reconhecimento dos sujeitos? Como ser sujeito em um mundo onde o consumo torna-se o bem mais fervoroso da sociedade com promessas de aventura, poder, felicidade e transformação de todas as coisas ao redor? Como resgatar os sujeitos para que se chegue ao que afirma Hegel o "Eu que é Nós, Nós que é Eu"? Há de se procurar alternativas para esse desafio de Prometeu. Não adianta ser feito de limo é necessário o fogo da vida. Para tanto a relação de intersubjetividade será concretizada sempre que dois sujeitos (sociedade dual) ou muitos (sociedade plural) realizem o processo da reciprocidade do reconhecimento realizado como conseqüência do paradoxo do encontro dos sujeitos mediatizado pela dialética. Eu aceito o outro dentro na minha afetividade a medida em que sou aceito na afetividade do outro. Hegel explica o processo do reconhecimento com a alegoria do senhor e escravo.

Uma consciência só se realiza enquanto tal através do reconhecimento de outra consciência, isso ficou bem claro. Logo, só sou consciência porque o outro me vê como consciência. No entanto, não é da consciência que a gênese do sentido se origina, mas é nela que habita um movimento mediatizador que a eleva à certeza da verdade. Porque, para Hegel a consciência é a simples manifestação do ser do mundo por uma testemunha que não se sabe a si mesma.

Antes de ser consciência-de-si, a consciência é simplesmente a manifestação do mundo ou um ser na vida. Esse momento é profundamente marcado na passagem da consciência subjetiva para a objetiva, na figura da autoconsciência. Tudo isso acontece porque o homem, em cada época, estabelece seu relacionamento com o mundo. Ora, enfatiza seu caráter imponderável e, por isso mágico, ora capta sua profunda simetria, sua correspondência em grandeza, forma e posição relativa, de partes situadas em lados opostos, o que vai levar ao seu verdadeiro mistério. Quanto mais procuramos decifrar os mistérios da natureza, mais amplos ficam os mistérios do mundo. A razão é levada constantemente por um caminho que não conhece fim.

A consciência inicia a realização dos movimentos para descobrir os objetos, a princípio não os percebe com clareza, recebe suas impressões e pressupõe ter decodificado seu significado. Aos poucos vai mergulhando, sem saber que a profundeza do rio vai além do imaginário.

Sem compromisso, continua e a cada braçada a consciência, que ainda é totalmente subjetiva, segue nas águas da curiosidade e percorre o itinerário do conhecimento, cheio de voltas e surpresas. É um relacionamento iniciado pelo desejo de desvendar, vê o medo, a expectativa, a paixão, a ternura, o amor, a existência real daquilo que se concebeu no espírito, a objetividade, a descoberta da liberdade. O jogo da intersubjetividade é marcado por uma linguagem de movimentos eternos e dinâmicos: a dialética.

Nesse processo a consciência só chega a ser consciência no reconhecimento de outra. Assim, no primeiro momento, surge o desejo de querer o objeto, entretanto, ao consumi-lo realiza sua morte. Agora ela (a consciência) se dá conta de que deseja não o objeto, mas o próprio desejo, desejo de algo. Seguindo todos os endereços descobre a morte desse algo e nasce o desejo na consciência-de-si. É o desejar a si mesmo, surgido da negatividade que a transforma em outra, que a obriga a ser outra, passa, então ao desejo de Ser. Ela se busca a si mesma no outro. Toda essa progressão será percorrida pelo itinerário que levará a consciência a se refletir a si mesma como humano, adulto e consciente.

A Autoconsciência, ao se reconhecer em duplicidade, se interroga e se descobre numa multiplicidade de pessoas, no processo multilateral, e tendo diversos significados o processo polissêmico. São agora observados em suas posições contrarias, mas suas diferenças devem ser mantidas em sua significação oposta, "reconhecida", como diz Hegel. A consciência-de-si torna a olhar o Outro e, realizando mais um movimento de reflexão, dele se separa. São duas Consciências-de-si em movimentos diferentes. Eis a explicação de Hegel:

> Cada uma vê a outra fazer o que ela faz; cada uma faz o que da outra exige – portanto faz somente enquanto a outra faz o mesmo. O agir unilateral seria inútil; pois, o que deve acontecer, só pode efetuar-se através de ambas as consciências. [Nesse jogo de forças] O meio termo é a consciência-de-si que se decompõe nos extremos; e cada extremo é essa troca de sua determinidade, e passagem absoluta para o oposto.[4]

[4] G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do Espírito (Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Efken) 3ª ed., Petrópolis: vol. I, Vozes, 1999, p. 127, §§ 182, 184.

É o jogo de forças existente na consciência. São os opostos da consciência-de-si a se entreolharem num combate cara-a-cara à espera do toque do sino para o início da luta de vida e morte. Acontece o encontro do senhor e do escravo, ou melhor, a determinação de quem será o senhor e quem será o escravo. Começa o combate. “Devem travar essa luta, porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si”. (Hegel, 1999 p.128) Ao colocar a própria vida em risco é que se conquista a liberdade, acrescenta Hegel. Mas o indivíduo ao arriscar a vida passa a ser reconhecido como pessoa, no entanto não é independente. Por que dentro da sociedade os indivíduos lutam para fazer parte, serem parte desse todo por eles desejados e dessa forma

> Devem travar essa luta, porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si. Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade [se conquista]; e se prova que a essência da consciência-de-si não é o ser, nem o modo imediato como ela surge, nem o seu submergir-se na expansão da vida; mas que nada há na consciência-de-si que não seja para ela momento evanescente; que ela é somente puro-ser-para-si. O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como pessoa; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente. Assim como arrisca a sua vida, cada um deve igualmente tentar à morte do outro; pois para ele o Outro não vale mais que ele próprio.[5]

Dessa luta a consciência ainda não está reconhecida, mas decepcionada. As duas, agora, não se dão e muito menos se recebem de volta, menosprezam-se e deixam cada uma livre, “como coisas”. Em uma posição de negação abstrata, suprassumida. No entanto a experiência mostra que a vida é tão importante quanto a pura consciência-de-si. Nesse momento o Eu simples passa a ser o objeto absoluto. A consciência se figura como essente, como consciência da coisidade. As duas consciências passam, a partir desse instante, a ser, uma como consciência independente tendo o ser-para-si como essência e a outra como dependente, tendo como essência a vida ou o “ser para Outro”. Uma se torna Senhor, a outra se torna Escravo.

[5] G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do Espírito (Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Efken) 3ª ed., Petrópolis: vol. I, Vozes, 1999, pp. 128-129, § 187.

O enfrentamento entre essas duas posições em desigualdade começa a se definir. O Senhor que agora se apresenta como consciência para si essente terá uma relação consigo mediatizada por uma outra consciência. A relação passa a ser com o objetivo de desejo, a coisa em si, e com a consciência do Outro que tem a coisa como essencial. O Senhor passa a se relacionar com o Escravo através das coisas que são manipuladas pelo escravo que Hegel chama de "independência na coisidade". É nessa manipulação das coisas que o escravo está preso.[6] Hegel descreve a relação existente entre os dois no seguinte trecho: "O senhor é a potência que está por cima desse ser; ora, esse ser é a potência que está sobre o Outro; logo, o senhor tem esse Outro por baixo de si: é este o silogismo [da dominação]". (HEGEL, 1999, p. 130, vol. I)

O senhor para que possa se sentir livre frente à independência das coisas utiliza-se do escravo como mediador. Antes, ao tentar se relacionar com o objeto o senhor partia do desejo de consumi-lo o que levava à tediosa repetição da alteridade por intermédio do consumo, fazendo a consciência perceber que seu desejo não é o do objeto, mas o próprio desejo. É na mediação do escravo com a independência desse objeto que se encontra a negação da coisa. O senhor passa a receber o produto final totalmente trabalhado, assim sentirá apenas o prazer que vem através do agir do escravo.

> O desejo não o conseguia por causa da independência da coisa; mas o senhor introduziu o escravo entre ele e a coisa, e assim se conclui somente com a dependência da coisa, e puramente goza; enquanto o lado da independência deixa-o ao escravo, que a trabalha.[7]

[6] A sociedade sempre é representada por dois protagonistas, um que manda e o que obedece, escravo/senhor; vassalo/senhoril; súdito/majestade; proletário/burguês; esses dois sujeitos protagonistas da coletividade ocupam a historia da modernidade cada qual realizando o seu projeto. A burguesia na tentativa de dominar o mundo com sua vareta mágica do saber cientifico e tecnológico, sustentados pelo econômico e militar. Dessa forma a geração de riquezas será feita em cima da miséria social. O proletariado tem como papel nessa guerra a procura de encontrar uma saída revolucionaria das relações sociais na tentativa de encontrar uma sociedade igualitária, de justiça e de fraternidade, na ânsia de diminuir a marginalização e a exclusão social. Sobre essa assunto Leonardo Boff escreve em sua obra *Ethos Mundial – Um consenso mínimo entre os humanos*. Editora Letraviva. 2000, p. 42. "Hegel projetou sua filosofia a partir do sujeito burguês, considerado plasmador e condutor da historia. Marx, a partir do sujeito proletário, submetido ao senhor, com a missão de revolucionar e ultrapassar a reação senhor-escravo, na direção de uma sociedade de cidadãos livres, solidários e participativos: o socialismo entendido como a realização plena da democracia".

[7] G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do Espírito (Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Efken) 3ª ed., Petrópolis: vol. I, Vozes, 1999, p. 131, § 190.

Esse processo leva o senhor a reconhecer "o seu Ser-reconhecido"[8] através da consciência do escravo que suprassumiu deixando o ser-para-si do senhor, repetindo o que a consciência anterior, do senhor, realizou em relação a ele (escravo). O agir do escravo é o agir do senhor. O escravo é a potência negativa e seu agir é inessencial. Mas o que é esse inessencial?

Para Hegel a consciência inessencial é a verdade da certeza de si mesma. Momento em que o senhor se realiza porque essa consciência é dependente. "O senhor não está certo do ser-para-si como verdade; mas sua verdade é de fato a consciência inessencial e o agir inessencial dessa consciência. A verdade da consciência independente é, por conseguinte a consciência escrava". (HEGEL, 1999, p. 131, vol. I)

No entanto a consciência escrava se torna autoconsciência porque vê no senhor como essência, a verdade. Essa verdade que ainda não está nela, embora tenha a verdade da negatividade e do ser-para-si, que adquiriu quando sentiu o medo da morte, a insegurança bateu e a verdade chegou, porque ficou frente à realidade. É através do trabalho serviçal que o escravo se desenvolve, segundo Hegel, porque o temor que o escravo sente do senhor se constitui no início da sabedoria. E ao trabalhar o desejo dessa consciência escrava surge como o negar do objeto que vem como sentimento de si mesmo. Dependendo do senhor, como autorização de vida, o escravo trabalha as coisas, manipulando, as elimina.

Para Hegel o trabalho é fator modificador da ação do indivíduo que se transforma ao desvendar as coisas e descobrir a própria capacidade de realização, porque a coisa só será independente para quem não a trabalha. Ela modifica quem a manipula, ou seja, ao se transformar ela transforma. Essa relação que é de parceria entre coisa e escravo (trabalhador), não percebida por quem a trabalha, faz nascer o sentimento de reconhecimento de si mesmo. O trabalho forma porque, segundo Hegel, controla o desejo que o trabalhador/escravo tem sobre o objeto através da independência que o objeto possui. Esse processo é a singularidade da consciência do trabalhador/escravo. Antes tinha a carência do objeto, que é o existir. Agora, a consciência sofre o transporte para fora de si mesmo pelo exercício do trabalho e se sabe livre. A consciência se

[8] G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do Espírito (Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Efken) 3ª ed., Petrópolis: vol. I, Vozes, 1999, p. 131.

percebe ser ela mesma potência (em-si) e consciência (para-si). É no medo que ele se forma e aos poucos se constrói em liberdade interiorizada na escravidão.[9]

Todo o movimento anterior vai causar o surgimento de uma autoconsciência livre, derivada da consciência que reflete. O pensamento escravo ainda não conseguiu reter em si a existência de dois pensamentos: o do senhor (independência), e o próprio pensamento (consciência do objeto ou sua própria essência). É no exercício do trabalho que a consciência vai alcançar o reconhecimento de si mesma de tal maneira que esta autoconsciência ainda se manifesta numa liberdade abstrata.

A consciência se torna livre saindo do cativeiro e regressando à universalidade do pensar. Mas a liberdade aqui não se efetivou, é somente conceito. E enquanto conceito a essência é apenas o puro pensar, que se detém diante do conteúdo e mesmo assim o destrói sem nenhum interesse, de uma forma abstraída. Entretanto ao perguntar "sobre o que é bom e verdadeiro" (Fenomenologia do Espírito, 1999 p. 136 Vol. I) o pensamento não tem conteúdo e isso vai levá-lo a produzir o tédio. Mas esse tédio conduzirá a um novo movimento que é a efetivação da liberdade do pensamento na negação do que é posto. Nele aparecem os movimentos da dialética, enquanto a certeza sensível, percepção e entendimento. Além de mostrar a inutilidade do que resulta como valor na relação de dominação e escravidão.

A consciência entra em movimento dialético, divide-se e se permite ficar numa posição de contraste, pois tem certeza de sua liberdade. Dessa maneira desvanece aquilo que se apresenta como real, dribla o objeto e sua relação com ele. Em um momento faz dissipar

[9] O trabalho para Hegel e uma pedagogia que prepara o indivíduo para a vida em um processo de desenvolvimento da consciência já que o indivíduo convive em sociedade. Porque a vida não é guiada pela razão, mas pelo hábito. Segundo Marcuse, Hegel transforma a relação sujeito/objeto em reflexão. "O objeto aparece primeiro como objeto de desejo, algo para ser trabalhado e conquistado para a satisfação de uma necessidade humana. No curso da apropriação o objeto se manifesta como o 'ser outro' do homem. O homem não está 'consigo' quando lida com os objetos do seu desejo e trabalho, mas depende de um poder externo. Ele tem de enfrentar a natureza, o acaso, e os interesses de outros proprietários. O processo que leva à superação deste momento da relação entre a consciência e o mundo objetivo é um processo social. Tal processo, de início, conduz ao completo 'alheamento' da consciência; o homem é inteiramente esmagado pelas coisas que ele mesmo produziu. A realização da razão, por conseguinte, implica a superação na qual deste alheamento, o estabelecimento de uma condição na qual o sujeito conheça e possua a si mesmo em todos seus objetos." HERBERT MARCUSE, Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social (Tradução de Marília Barroso), 4ª ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p. 240.

aquilo que percebe como sólido, em outro, solidifica o que estava para perder. Utiliza-se de um discurso sofista e acredita nisso.

Até agora vimos o mergulho profundo da consciência em busca de se descobrir, se reconhecer e ser reconhecida. Sentindo a liberdade vivencia as contingências, porque está certa de si mesma. Ela se comporta em total movimento dialético que faz as diferenças coincidirem e dissolve as igualdades. Mas nesse ponto ela se encontra em total desorganização e caos. Em processo de despojadamente ela se manifesta e se traduz numa postura irresponsavelmente desconcertante. Transformada em pêndulo vacila de um lado a outro. Sempre com muita pressa, não alcança a possibilidade de organizar os pensamentos de si mesma, em um dado momento mostra-se livre e "conhece sua liberdade" (Fenomenologia do Espírito, 1999, p. 139, vol. I) em outro, "torna a conhecer-se como recaída na inessencialidade". (Ibidem) Fica em eterna contradição consigo mesma. Hegel demonstra a questão, usando o exemplo dos adolescentes.

> Se lhe indicam a igualdade, ela indica a desigualdade e quando se lhe objeta essa desigualdade que acaba de declarar, passa adiante para declarar a igualdade. Seu falatório é, de fato, uma discussão entre rapazes teimosos: um diz A enquanto o outro diz B, e diz B quando o outro diz A: e assim cada um, à custa da contradição consigo mesmo, se paga a alegria de ficar sempre em contradição com o outro.[10]

O resultado do conflito, em primeira instância, se apresenta como consciência-de-si, mesmo sendo apenas liberdade no pensamento que se divide entre senhor e escravo, no segundo momento se recria e se divide em duas. Dentro do caos que gerou a duplicação de consciências, transforma-se em consciência infeliz. Assim, no trabalho de aquietar as consciências ela vai aos poucos adquirindo uma concepção, chamada por Hegel de:

> conceito do espírito, que se tornou um [um ser] vivo e entrou na [esfera da] existência; porque nela mesma como uma consciência indivisa já é ao mesmo tempo uma consciência duplicada. Ela mesma é o intuir de uma consciência-de-si numa outra; e

[10] G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do Espírito (Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Efken) 3ª ed., Petrópolis: vol. I, Vozes, 1999, p. 140, § 205.

> ela mesma é ambas, e a unidade de ambas é também para ela a essência. Contudo para si, ainda não é a essência mesma; ainda não é a unidade das duas.[11]

A unidade das duas consciências, que se apresentam opostas, uma tem valor como essência, já que se comporta como imutável e simples. A outra é inessencial, dada a sua mutabilidade de formas. Dessa maneira a Consciência Infeliz considera as duas, abstraída uma da outra. Ao tomar partido a Consciência Infeliz se identifica com a mutável e se torna para si inessencial. Ao assumir a imutabilidade da outra consciência se torna essencial, terá que romper as amarras e libertar-se do inessencial, desse modo fica livre de si mesma, arrancando as correntes que a prendem. Acreditando ser consciência mutável, tem uma afirmação categórica de que a outra, a imutável, é alguma coisa abstraída. De outro modo, a Consciência Infeliz sabe que também é imutável e, portanto essencial. Mas é como se isso fosse apenas uma marca. Assim:

> Uma luta se trava, assim, com um inimigo contra o qual a vitória é, antes, uma capitulação; ter alcançado um [dos contrários] é, antes, a sua perda em seu contrário. A consciência da vida, de seu ser-aí e de seu operar, é somente a dor em relação a esse ser-aí e operar, pois nisso só possui a consciência de seu contrário como sendo a essência, e a consciência da própria nulidade. Daí parte na ascensão rumo ao imutável. Mas tal ascensão é essa consciência mesma, e, portanto, imediatamente, a consciência do contrário; isto é, de si mesma como singularidade. O imutável que entra na consciência é, por isto mesmo, tocado igualmente pela singularidade, e só se faz presente junto com ela. E a singularidade, em vez de ter sido eliminada na consciência do imutável, somente reponta ali sempre de novo [os grifos são meus].[12]

Nesse conflito a consciência percebe a singularidade no imutável. "Porque a verdade desse movimento é precisamente o ser-uno, dessa consciência duplicada". (HEGEL, 1999, p. 142, vol. I) Mas o vai e vem dessas duas consciências provoca o tríplice movimento na per-

[11] G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do Espírito (Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Efken) 3ª ed., Petrópolis: vol. I, Vozes, 1999, p.140-141, § 207.

[12] G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do Espírito (Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Efken) 3ª ed., Petrópolis: vol. I, Vozes, 1999, p. 141, § 209.

cepção da singularidade no imutável. No primeiro momento a singularidade aparece como oposta à essência imutável. No segundo, o imutável está em toda a sua existencialidade. O terceiro momento a consciência encontrando-se consigo mesma dentro dessa singularidade do imutável. O imutável embora ainda não esteja tal como é em si e para si mesma. Mas conserva os traços do ser dividido e do ser-para-si, perante a consciência mutável ou consciência singular, acredita estar na outra, porque ela mesma (consciência mutável) produziu, ou porque é singular. O quadro delineado dessa forma leva a consciência imutável a se apresentar como una, sensível e efetiva, figura do imutável.

Mas o que vem a ser esses movimentos, tríplice, da consciência mutável? Bem, no primeiro momento a consciência mutável ou inessencial, funciona como pura consciência o que vai levar a consciência imutável ou figura imutável a se apresentar como é em si e para si mesma. No entanto, a consciência imutável ainda não se apresentou como é em e para si mesma. O que acontece é que ela (consciência imutável) não sabe mostrar-se como é. Daí não ser perfeita e verdadeira, continua em sua oposição. Mesmo ultrapassando esses movimentos se mantém unida ao puro pensar e a singularidade. Apesar de todo esse movimento a Consciência Infeliz ainda não descobriu que “ela mesma é a singularidade da consciência”. (HEGEL, 1999, p. 144, vol. I)

O objeto da Consciência Infeliz que é o imutável, vai se aproximar das emoções experimentadas por ela. Vem, entretanto, como conceito, como algo diferente. É o movimento íntimo da alma que se percebe a si mesma, mas ainda se sente dividida, mesmo sabendo que tem como substância a alma e o pensar puro, porque se pensa singularmente.

A Consciência Infeliz descobre que fracassou ao perceber que “sua essência imutável” não tem resultado verdadeiro e nem originalidade. Pode agora “encontrar a singularidade como verdadeira, ou como universal”. (Fenomenologia do Espírito, 1999, p. 146, vol. I) Esse caminhar faz a alma retornar a si mesma e se experimentar através do desejo e do trabalho. Mas ainda se sabe dividida. Essa efetividade tem um lado neutro e o outro é ação, como diz Hegel “é um mundo consagrado”. (Ibidem) A consciência recebe como prêmio do imutável o seu aquietar-se e fica com o prazer.

A consciência age entre dois extremos, o aquém ativo e a efetividade passiva, aquele suprassume este. Essa ação pôde ser realizada porque a essência imutável permitiu. Assim o ativo se transforma em

potência que a consciência vê como alguma coisa além de si mesma. Então vai para o lado oposto que assim se apresenta como puro universal ou como potência absoluta.

Tudo isso acontece porque a consciência imutável abdica em prol da consciência singular. Mas a consciência singular também abdica, o que leva a "consciência a sua unidade com o imutável". (Fenomenologia do Espírito, 1999, p. 147, vol. I) Ainda dividida, enfrenta novamente a oposição entre universal e singular. No caso da singularidade a consciência não se deixa ludibriar pela aparência da renúncia. Assim, afirma Hegel,

> se produz a terceira relação do movimento dessa consciência que surge da segunda, como uma consciência tal que em verdade se comprovou como independente em seu querer e implementar. Na primeira reação era somente o conceito da consciência efetiva, ou a alma interior, que ainda não era efetiva no agir e no gozo. A segunda relação é essa efetivação como agir e gozar exteriores; mas a consciência que retorna dessa posição é uma consciência que se experimentou como efetiva e efetivante: uma consciência para a qual ser em si e para si é verdadeiro.[13]

Ora, a efetividade verdadeira constitui um lado ou extremo que se anulou frente à essência universal. A essência universal será agora trabalhada. A partir das atitudes naturais levará a consciência a uma condição infeliz que será trabalhada para construir sua unidade.

A relação de mediatez entre os opostos será feita por um meio termo que representará os dois lados perante cada um deles. Esse meio termo é um agir que tem como conteúdo a anulação surgida da singularidade. Para Hegel esse meio termo levará a consciência a se libertar da ação e do prazer, afastando de si e dando autonomia de decisão ao meio termo. Segundo Hegel, "esse mediador, enquanto está em relação imediata com a essência imutável, desempenha seu ministério aconselhando sobre o que é justo".[14]

O processo tem andamento, dessa vez com a consciência inessencial que é o "lado objetivo da ação", (Fenomenologia do Espírito,

[13] G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do Espírito (Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Efken) 3ª ed., Petrópolis: vol. I, Vozes, 1999, p. 148, § 223.

[14] G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do Espírito (Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Efken) 3ª ed., Petrópolis: vol. I, Vozes, 1999, p. 150.

1999, p. 150, vol. I) abdicando da efetividade e de tudo que conquistou pelo trabalho e o gozo tornando-os proibidos para si mesma. É a consciência subjetiva renegando tudo para se efetuar na consciência objetiva. A consciência inessencial, ao abdicar não o fez sozinha, não foi um ato unilateral, estava presente também a ação do outro. É aqui a passagem do jovem para o adulto. É o transformar do botão em rosa. É a subjetividade se metamorfoseando de objetividade. É a certeza da realidade. Assim a subjetividade se efetiva. Depois do debate entre a consciência imutável (que representa a divindade) e a consciência mutável (que é a humana). A consciência, agora transformada em sujeito absoluto, tornou-se razão. "A razão é a certeza de ser toda a realidade".[15]

O que é a realidade? Vivemos em um período de total forjamento das representações dos desejos e prazeres. Com toda a instrumentalização possível para o processo comunicativo não se consegue trabalhar o discurso para atingir o itinerário que pode levar ao reconhecimento do outro. Segundo Lima Vaz

> a luta pelo reconhecimento, que inaugura o curso histórico das sociedades ocidentais, tem o seu desenlace, no nível do discurso ou da sua significação pensada, com o advento do Saber absoluto ao termo do itinerário dialético descrito pela Fenomenologia. Senhorio e Servidão continuam a inscrever-se como figuras dramaticamente reais no corpo de uma história impelida pelas pulsões da necessidade e do desejo.[16]

A sociedade necessita urgentemente de condições para que a humanização acontece e que possa descer sobre os indivíduos como um véu. Se a dialética do senhor e do escravo traz a liberdade pela certeza da verdade, partindo do sujeito para o mundo pela ação da cultura, então isso implica num permanente exercício de reconhecimento de tudo aquilo que faz e constitui o outro para o enriquecimento de uma sociedade verdadeiramente humana.

---

[15] G. W. F. HEGEL, Fenomenologia do Espírito (Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Efken) 3ª ed., Petrópolis: vol. I, Vozes, 1999, p. 151.

[16] HENRIQUE CLÁUDIO DE LIMA VAZ, Ética e Direito, in: CLÁUDIA TOLEDO E LUIZ MOREIRA (org.), São Paulo: Loyola, 2002, p. 184.

Hegel e Hamann: alguns diálogos

A Emiliano Aquino, para quem história e linguagem
são também inseparáveis da recusa ao Estado.

Profa. Dra. Ilana Viana do Amaral
(UECE, Fortaleza)

Resumo: O presente texto busca explicitar o diálogo de Hegel com H. G. Hamann a partir da oposição, por este último, de uma idéia de razão mediada pela linguagem ao que ele nomeia, sob forma humorística, como a razão "purificada" resultante do esforço crítico kantiano. Hegel incorpora, no desenvolvimento especulativo do conceito de espírito, essa reflexão hamanniana sobre a linguagem como objetivação histórica fundamental. A pensa, entretanto, como insuficientemente determinada para expor a conexão entre razão e história, avançando especulativamente até o conceito de Estado para expor a objetividade do espírito. Aqui, apresentaremos as reflexões de Hamann em seu diálogo com Kant diretamente remetidas à Metacrítica hamanniana, embora seu conteúdo seja pensado já sob a mediação da sua recepção por Hegel. Partiremos de uma citação de Hamann por Hegel na Filosofia da Natureza e dela nos remetermos aos Escritos de Hegel sobre Hamann. Articularemos, em seguida, estes Escritos a alguns momentos da Enciclopédia para daí, finalmente, nos remetermos a uma breve referência ao texto da Estética. A exposição tem o sentido de explicitar os termos nos quais a reflexão hamanniana sobre a linguagem como objetivação fundamental da experiência humana aparece a Hegel como exposição da idéia subjetiva, exposição capaz, nos termos de seus Escritos sobre Hamann, de apresentar a crítica ao que Hegel chama de "entendimento seco", para evidenciar tanto a sua verdade quanto o seu limite diante da exposição especulativa da mediação do Estado.

Palavras-chave: Hegel, Hamann, Metacrítica, Linguagem, História, Estado

Abstract: *This article intends to make explicit Hegel's dialogue with H. G. Hamann. Taking as a point of depart the opposition made by the latest of an idea of reason mediated by language - which he calls, in humoristic terms, a "purified" reason, as a result of Kant's critical effort – it is intended here to show how Hegel incorporates, in the speculative development of the concept of spirit, the hamannian reflection about language as the main historical objectivation. For Hegel, this reflexion in insufficiently determined to express the connection between reason and history, what leads him to the concept of State to unveil the objectivity of spirit. To achieve our purposes, Hamann's reflexions and his dialogue with*

Kant in Metacritics are presented throughout Hegel's interpretation. We start with a Hegel's quotation of Hamann - found in The Philosophy of Nature – to refer to the Writings of Hegel about Hamann. This Writings will be articulated to the Encyclopedia and a brief reference of the Aesthetics. It is sought here to show in what sense the hamannian reflexion on language as the main objectivation of human's experience appears to Hegel as the exposition of the subjective idea. Such exposition, according to Hegel's Wittings about Hamann, allows to present a critique on what he calls a "dry understanding" in order to express its truthiness and limits facing the speculative exposition of the State mediation.

Keywords: *Hegel, Hamann, Metacritics, Language, History, State*

Este texto constitui a primeira parte de uma exposição mais longa – composta também de uma segunda parte, ainda inédita – que visa apresentar e problematizar certo diálogo entre as reflexões de Hans Georg Hamann e a filosofia especulativa de Hegel. Faremos uma breve exposição introdutória do conjunto da problematização, apenas para tornar possível a compreensão do conjunto da proposta de articulação, sem perda de uma visão de totalidade. O conjunto do diálogo tem em seu centro a crítica hamanniana à Kant, mediada pela apropriação por Hegel desta crítica. Tal apropriação, se, de um lado, é positiva, de outro, demarca a insuficiência, segundo o ponto de vista especulativo, da reflexão hamanniana. Interessa-nos, nesse momento, evidenciar o problema fundamental: o limite, do ponto de vista Hegel, da crítica apresentada por Hamann – através da mediação da linguagem, exposta como única mediação capaz de apreender a razão humana em sua historicidade – à razão "purificada" ou abstrata em Kant. Essa insuficiência da crítica hamanniana é apresentada por Hegel pela exposição da mediação do Estado como mais determinada para a apreensão do desenvolvimento objetivo do espírito, mediação que assim se apresenta como condição para a apreensão conceitual da história. Tal problema nos leva a algumas das grandes questões relativas ao sistema e particularmente à discussão da resposta conceitual de Hegel às relações entre razão, história e liberdade, constituída a partir de sua apropriação do estatuto da liberdade na modernidade. Nos parágrafos seguintes faremos uma breve exposição sintética do conjunto da articulação. Em seguida procederemos à exposição mais demorada do nosso objeto neste texto, o desenvolvimento da primeira parte deste percurso.

Na primeira parte – que está desenvolvida no presente texto – trata-se de explicitar que o diálogo de Hegel com Hamann parte da oposição, por este último, de uma idéia de razão mediada pela linguagem, oposição ao que Hamann nomeia, sob forma humorística, como a razão "purificada", resultante do esforço crítico kantiano. Hegel incorpora no desenvolvimento especulativo do conceito de espírito esta reflexão sobre a linguagem como objetivação histórica fundamental. A pensa, entretanto, como insuficientemente determinada para expor a conexão entre razão e história, avançando assim até o conceito de Estado em sua exposição da objetividade do espírito. Nesta primeira parte apresentaremos as reflexões de Hamann em seu diálogo com Kant centradas na *Metacrítica*[1] hamanniana *sobre o purismo da razão*. Tal crítica será tomada, do ponto de vista do conteúdo, com base em sua mediação pela recepção de Hegel. Partiremos assim, de uma citação de Hamann por Hegel na *Filosofia da Natureza*[2] para dela nos remetermos aos *Escritos*[3] de Hegel sobre Hamann, do período Berlinense. Articularemos em seguida tais *Escritos sobre Hamann* a alguns momentos da *Enciclopédia* (particularmente ao seu terceiro prefácio e à seção introdutória da pequena *Lógica,*[4] à discussão sobre a linguagem na seção do *Espírito subjetivo*[5] e ainda ao mesmo § 246, da *Filosofia da Natureza*), para daí, finalmente, nos remetermos a uma breve referência ao texto *Estética.*[6] Os passos desta primeira parte da exposição têm o sentido de explicitar os termos nos quais a reflexão hamanniana sobre a linguagem como objetivação fundamental da experiência humana aparece a Hegel como exposição da *idéia* subjetiva, exposição capaz, nos termos da sua resenha sobre Hamann, de apresentar a crítica ao que Hegel chama aí de "entendi-

[1] J. G. HAMANN, Metacrítica do purismo da razão, in: J. M. JUSTO (org.), Ergon ou energuéia (Tradução de J. M. JUSTO), Lisboa: Apáginastantas, 1986.

[2] G. W. F. HEGEL, Enciclopédia das ciências filosóficas. Vol. II. Filosofia da Natureza (Tradução de Pe. José Nogueira Machado), São Paulo: Loyola, 1997 [no que segue: *FN*], § 246.

[3] G. W. F. HEGEL, Les écrits de Hamann (Tradução de Jacques Colette), Paris: Aubier Montaigne. [no que segue, *EH*].

[4] G. W. F. HEGEL, Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, v. I – A ciência da lógica (Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de José Machado), São Paulo: Loyola, [no que segue, *Pequena Lógica*], 1995; Prefácio à terceira edição.

[5] G. W. F. HEGEL, Enciclopédia das Ciências Filosóficas, III – Filosofia do Espírito (Tradução de Paulo Meneses), São Paulo: Loyola, 1995 [no que segue, *FE*], (§ 456-460)

[6] G. W. F. HEGEL, Estética, v. II (Tradução de Marco Aurélio Werle), São Paulo: EDUSP, 2000 [no que segue *Estética, v. II*].

mento seco (*trockener Verstand*)", para evidenciar tanto a sua verdade quanto o seu limite, diante da exposição da mediação do Estado.

O segundo movimento da articulação – a parte ainda inédita – busca evidenciar, a partir da explicitação do diálogo feita nesta primeira parte – e agora "por fora" da apropriação especulativa da obra de Hamann, embora ainda em permanente diálogo com ela – certos elementos que nos permitem pensar de modo problemático as questões centrais às quais a apropriação de Hamann por Hegel nos remete. Para esse segundo momento tomamos como ponto de partida uma questão da *Estética,*[7] presente na distinção hegeliana entre o *humor subjetivo* e a *ironia*, apresentadas como diferentes formas de aparição da negatividade da subjetividade na experiência moderna. Articulamos tal distinção à *Filosofia do Direito*[8] no sentido de melhor delimitar os termos da relação entre a especulação hegeliana e a apreensão da linguagem por Hamann, para o que procedemos a certa explicitação mais específica do conceito de razão neste último. Neste momento, voltamos também, pelo lado de Hegel, à *Filosofia do Espírito*, agora para nos reportar às relações entre o cômico, o humor e o sentir (exposição apresentada por Hegel no adendo ao § 401), relações que nos ajudam, ainda que em negativo, a ressaltar a especificidade da reflexão de Hamann bem como o seu 'lugar' do ponto de vista especulativo.

Concluímos esses diálogos retomando, ainda uma vez, a *Estética* e a *Filosofia do Direito*, agora para articular, afinal, um problema e uma hipótese. O problema: a ausência da referência de Hegel a Hamann na seção dedicada ao humor subjetivo na *Estética*. A hipótese: de que a apreensão por Hegel do esforço de Hamann como marcado pela forma humorística justificaria a sua inclusão na seção do humor subjetivo das *Lições de Estética*, mas que a sua ausência nesta articulação conceitual do humor na modernidade por Hegel aponta certo embaraço especulativo diante da exposição subjetiva da idéia efetivada por Hamann sob a forma do humor. Esta apresenta, afinal, uma unidade negativa – porque subjetiva – de forma e conteúdo, aquela mesma que a crítica de Hamann a Kant requer como central à razão que se pensa mediada pela linguagem. Esta unidade negativa parece embaraçar a crítica hegeliana acerca

[7] G. W. F. HEGEL, Estética, v. I (Tradução de Marco Aurélio Werle), São Paulo: EDUSP, [no que segue *Estética v.I*] p.81 et seq e Estética, v. II, p. 336 et seq.

[8] G. W. F. HEGEL, Princípios da Filosofia do Direito (Tradução de Orlando Vitorino), Lisboa: Guimarães, 1990 [no que segue *FD*], especialmente o § 140.

do limite da negatividade da subjetividade na modernidade. Para explicitar a questão, retomamos as reflexões apresentadas em torno das distinções hegelianas sobre o humor e a ironia, agora para evidenciar que tal "embaraço", provocado pela especificidade da negatividade exposta na "forma Hamann", na verdade expõe também as razões últimas da necessidade da crítica hegeliana ao limite especulativo da reflexão de Hamann sobre a objetividade da linguagem. Elas nos permitem situar a oposição por Hegel da mediação conceitual do Estado ao limite da mediação da linguagem a partir da necessidade, presente ao esforço especulativo, de concepção do Estado moderno como efetividade (*Wirklichkeit*) capaz de conter e suspender a subjetividade na sua particularidade. O problema – e o "embaraço" que afinal se apresenta – é que a negatividade da linguagem em Hamann, o humor, apresenta a subjetividade em conexão com uma recusa do Estado que se desdobra como ação e por isso requer a efetividade que ela nega, ao contrário da recusa à efetividade presente no ideal próprio à ironia romântica, que dela se exila. Esta implicação da efetividade, ainda que negativamente, re-posiciona o humor de Hamann diante da recusa por Hegel da negatividade irônica e também do limite do humor subjetivo. Essas considerações, afinal, permitem explicitar o não-lugar do humor hamanniano na exposição sistemática de Hegel e dar as suas razões, pois se ele já não é arte e ainda não é conceito, e se Hamann é um "autor religioso",[9] como pensa Hegel, nada neste humor autoriza a pensar o cristianismo, que é o seu *leitmotiv,* na correlação com o desenvolvimento da liberdade na esfera do Estado que o próprio Hegel estabelece, ao pensar a religião em sua relação com o desenvolvimento objetivo do espírito a partir da forma do Estado. Isso nos explica, afinal, por que a negatividade do humor de Hamann não pode se situar, como subjetividade determinada, em parte alguma da exposição sistemática. O não-lugar especulativo da forma-Hamann sugere, assim, certas aporias do conceito (de sua apropriação da realidade como *Wirklichkeit*) diante da negatividade do humor hamanniano frente ao Estado. Este antes o toma como mera *Realitäti,* para usar *a expressão* hegeliana, mas não

[9] A expressão "autor religioso" é utilizada por Kierkegaard para apresentar a sua própria atividade como escritor. Estas reflexões sobre Hamann e Hegel se situam numa pesquisa mais ampla, desenvolvida em nossa tese de doutoramento, sobre Kierkegaard. Nela tomamos Hamann precisamente para pensar a especificidade da escrita do "autor religioso" como unidade de forma e conteúdo que permite explicitar a oposição de Kierkegaard a Hegel como uma reivindicação da fé em sua distinção do imediato ou da intuição. Cf. ILANA AMARAL, O conceito de paradoxo (constantemente referido a Hegel) Fé, História e Linguagem em S. Kierkegaard, Mimeo, PUC, 2008.

a partir de um ideal apartado da experiência, como ocorre com o ideal romântico, mas com base na negatividade imanente ã própria subjetividade inserida na concretude histórica e com ela confrontada a partir do *logos cristão*. Essas considerações permitem caracterizar, finalmente, desde o ponto de vista da negatividade apresentada por Hamann, certa retomada por Hegel, no conceito (e ainda que mediada pela 'suspensão' da particularidade operada na *Wirklichkeit*), de certa abstração "purificadora" da razão que exige a exclusão (*a-priori* e *a posteriori*) pela exposição especulativa de tal forma autocontraditória da subjetividade, na qual esta se identifica inteiramente com a linguagem e a palavra, forma da qual o conceito não pode, afinal, suspender o caráter contraditório e sobre a qual, por isso mesmo, não pode construir uma narrativa sintética.

Hegel leitor de Hamann: a razão purificada, a linguagem e o conceito

Partirei de uma citação de Hamann feita por Hegel no § 246 da Enciclopédia. Este § da *Filosofia da Natureza,* aliás, é o mesmo no qual ele a esta se refere como "noiva do Espírito", expressão que intitula este congresso. Diz Hegel, citando Hamann, que: "a natureza é palavra hebraica, que se escreve só com as consoantes, à qual o intelecto deve apor os pontos". No contexto desta citação Hegel prepara a exposição do *conceito* de natureza, que fará no § 247. A citação conclui o movimento que se inicia pela crítica, de um lado, da filosofia da natureza de Schelling – de sua apreensão da relação entre o pensamento e a natureza sob a determinação da intuição, que assim reenvia à esfera do mito tal conexão – e de outro, o entendimento kantiano, que por meio da oposição noumeno-fenômeno, opõe a racionalidade da forma – da subjetividade – à opacidade imanente do conteúdo – da coisa mesma –, reduzindo o conteúdo à pura fenomenalidade e a razão à simples forma. Hegel aponta, por meio desta citação e de modo aí não explicitado, aquilo que Hamann e sua reflexão podem significar em termos de uma prefiguração subjetiva do *Espírito*, capaz de superar estas duas unilateralidades do pensamento, conceito este – de *Espírito* – que só a própria especulação hegeliana desenvolverá em sua inteireza.

Em seus *Escritos sobre Hamann*, composto de dois artigos, apresentados em 1928 nos *Anais para a crítica científica* a título de resenha dos *Escritos* de Hamann – publicados em VII volumes entre os anos de

1821-25, reunião de textos e correspondências daquele autor –, Hegel apresenta um perfil deste pensador. Hamann foi um autor cuja influência em seu tempo, na Alemanha do final do século XVIII, alcançou pensadores como Goethe, Jacobi ou Herder, que a ele se referiam como a um mestre, bem como interlocutor de outros, como Kant, de quem foi amigo em Königsberg, cidade natal também de Hamann. Naturalmente, em sua resenha, Hegel não trata de apenas apontar curiosidades histórico-biográficas acerca de Hamann e do alcance e das especificidades das suas relações com a intelectualidade alemã de seu tempo (embora também apresente estas curiosidades), mas trata, fundamentalmente, de pensar o lugar e a contribuição intelectual deste pensador com base nos critérios impostos por seu próprio esforço especulativo. Assim Hegel, situando Hamann no contexto da ilustração berlinense, que ele vê caracterizada por uma *secura do entendimento,* apresenta Hamann como um autor capaz de, sob uma forma que se move entre a "máxima concentração e o "esfacelamento", opor a *idéia*, ainda que sob um ponto de vista subjetivo, a isso que ele chama de "entendimento seco".[10] Com essa designação Hegel visa muito particularmente àquelas "oposições do entendimento" próprias à filosofia kantiana que se expressam na cisão entre a universalidade da forma e a multiplicidade em si amorfa do conteúdo, que atinge de cheio a possibilidade de uma inteligibilidade do histórico. Hegel vê Hamann, como pensador movido pela crítica de inspiração religiosa à esta secura do entendimento, como uma expressão da "energia viva do presente espiritual".[11]

O que significa, para Hegel, o reconhecimento de que Hamann alcança em sua obra, que aqui apresentaremos a partir da crítica ao "purismo da razão" kantiano, a própria "ideia", ainda que apenas do ponto de vista subjetivo?[12] Qual o alcance e qual o limite, segundo o ponto de vista especulativo, desta crítica hamanniana e o que ela nos pode dizer acerca da própria especulação, ou seja, sobre Hegel? Para melhor responder a estas questões, ainda que brevemente, acompanhemos o esforço hamanniano de crítica a Kant com o qual Hegel também dialoga na resenha.

Podemos apanhar o centro da crítica hamanniana a Kant na sua *Metacrítica sobre o purismo da razão*, crítica que aí aparece sob aquela "forma concentrada" que se limita com o "esfacelamento", à qual Hegel

[10] Hegel, *EH*, p. 62 et seq.

[11] Ibid., p. 63.

[12] Cf. Ibid., p. 92 et seq, especialmente pp. 102-3.

se refere. Trata-se, afinal, de opor um pequeno texto de apenas sete páginas, escrito sob uma forma humorística, ao esforço monumental da *Crítica da razão pura*. O centro ou o núcleo duro da crítica hamanniana a Kant está dado na objeção apresentada ao esforço kantiano de "purificação" da razão, isto é, na objeção àquilo que este esforço significaria aos seus olhos. Para Hamann o projeto crítico da filosofia transcendental consiste numa violenta abstração da razão e da subjetividade, pois nela a crítica do *imediato* – da qual o próprio Hamann, como depois Hegel, sem dúvida compartilha, pois é também da crítica do imediato que se trata, afinal, no esforço de apresentar a linguagem como mediação fundamental da razão – significa, ao mesmo tempo e necessariamente, a supressão da mediação significada pela linguagem (e assim pela história), em nome da completa abstração da subjetividade, agora apartada de tudo o que é lingüístico e histórico. Nos termos do próprio Hamann, como lemos na *Metacrítica*:

> Depois de durante mais de dois mil anos se ter andado a procurar a razão do lado de lá da experiência, eis que a Filosofia não apenas prescinde duma assentada da via *progressiva* de seus precursores, mas, com a mesma insolência, promete também aos impacientes contemporâneos, e ainda por cima, para *breve*, a universal Pedra dos sábios, tão necessária ao catolicismo e imprescindível ao despotismo, à qual, de pronto, a *Religião* submete a sua sacralidade e o *poder legislativo* a sua majestade, muito em especial nos últimos momentos de declínio de um século crítico, quando o *empirismo dessas duas instâncias*, atacado de cegueira, de dia para dia torna mais suspeita a *sua própria nudez*.[13]

A *Crítica da Razão Pura* visaria a uma purificação da razão humana, diz Hamann, "de toda transmissão [*Überlieferung*], tradição [*Tradition*] e Fé [*Glaube*]",[14] purificação que resulta na inteira perda do sentido da experiência antes que na sua pretendida fundamentação, pois que ela apenas subtrai a subjetividade desta totalidade histórica e lingüística, da qual toda subjetividade efetivamente provém, subtração que não pode se legitimar senão na medida em que se *diz*. Ora, este dizer-se da subjetividade em que consiste a *Crítica da Razão Pura* já consiste numa

[13] HAMANN, op. cit., p. 52.

[14] Ibid.

recaída na linguagem – isto é, na história - que a filosofia crítica justamente pretendia justificar. A este procedimento, que Hamann denuncia na *Metacrítica* como um *hysteron-proteron*,[15] fazendo uma denúncia-piada "lógica" da auto-pressuposição não criticada da linguagem na *Crítica da razão pura*, ele justamente oporá a argumentação da implicação da constituição histórica da subjetividade por meio da linguagem – o pressuposto que é denegado na primeira *Crítica* kantiana – como aquele que determina um retorno pela porta de trás do que é expulso pela porta da frente. Como a linguagem, no seu uso histórico, é pressuposto de toda fala filosófica – uma vez não cumprida a fábula da simbolização universal da linguagem desejada por Leibniz –, a própria filosofia crítica deve introduzir a linguagem como âmbito pré-crítico, suspendendo a sua validade como idêntico ao imediato – em seu esforço de purificar a razão. Mas isso significa concretamente, para Hamann, o desmoronar da pretensão crítica na medida em que sua suspensão formal não elimina, mas apenas elide o caráter a-priorístico da linguagem. É por isso, que uma radicalização do esforço crítico deve ajustar contas – o que pretende a reflexão *Metacrítica* hamanniana sobre a linguagem – com a necessidade do exame da linguagem, esta sim pensada como *primeiro e único critério da razão humana*,[16] associada por Hamann à experiência histórica, como adiante veremos.

Para tornar mais claro aquilo que é objeto desta crítica hamanniana ao esforço transcendental, diga-mo-lo numa proposição: para Hamann a filosofia crítica, no esforço de apresentar uma legitimação universal da razão – que se apresenta como crítica da experiência enquanto experiência imediata – apresenta-se como uma suspensão não apenas da experiência enquanto esta é identificada com o simples *imediato*, mas tal suspensão – é ao mesmo tempo a abolição de toda a *experiência* (*Erfahrung*) já não apenas da imediata, mas também daquela experiência já mediatizada na história pela linguagem, por meio da qual precisamente a subjetividade e a razão humanas se constituem concretamente.

Aqui é possível já divisar o movimento que encontraremos, sob a forma sintética do conceito, nos § iniciais da *Enciclopédia da Ciências filosóficas* quando acompanhamos a mesma crítica à filosofia transcendental apresentada por Hegel, que a apresenta nos termos de um

[15] Ibid., p. 53.
[16] Ibid., p. 52.

equívoco que consistiria em pretender "aprender a nadar sem entrar na água". O que Hegel aponta neste § 10 da *Enciclopédia* é aquilo mesmo que na *Metacrítica*, se apresenta para Hamann como a brutal abstração ou abolição da experiência histórica operada pela filosofia transcendental, abolição das *mediações lingüísticas* como *mediações históricas*, que é, afinal, a abstração da história ela mesma como automediação fundamental do processo de constituição da subjetividade. É exatamente a possibilidade apresentada por Kant de tematizar a subjetividade abstraindo-a do processo histórico por meio do qual em cada tempo esta mesma subjetividade se constitui concretamente (o que equivale, nos termos de Hegel a pretender "aprender a nadar sem entrar na água"), aquilo que no fundo determina para Hamann que o esforço kantiano de "purificação" da razão seja por ele apresentado (sob uma forma cômica), como um esforço destinado *a-priori e a posteriori*[17] a nada dizer de efetivo sobre a razão humana. A impossibilidade de um tal conceito, assim "purificado" não só da *experiência imediata*, mas de toda experiência, em dizer da razão humana não reside, assim, senão no profundo equívoco que permite a este esforço separador da filosofia transcendental quebrar a totalidade espiritual para apresentar o caráter constituidor da subjetividade apartado dos seus nexos com a linguagem e a experiência histórica, abolição que assim as desconhece como 'automediações do espírito', nos termos de Hegel, pelas quais, apenas, a própria subjetividade é sempre constituída e partir das quais apenas esta mesma subjetividade se forma como potência formadora.

Aqui é possível identificarmos a razão fundamental pela qual Hegel vê em Hamann um pensador capaz, nos termos da sua resenha, de opor ao "entendimento seco kantiano" a razão – ou a idéia. É que Hamann apresenta uma identidade entre *espírito* e *verdade* que será central também ao próprio Hegel. Diz Hegel nos *Escritos*, que é a "fé firme de Hamann na *trindade*" o que permite a este pensador opor a *idéia* (ou a razão entendida como experiência lingüística e histórica, isto é, como *espírito*), ao universalismo abstrato da filosofia crítica.[18] Hegel explicita na resenha algo que também é apresentado, em conexão com o desenvolvimento sistemático – e aí sem mencionar Hamann – no prefácio de 1830 à terceira edição da *Enciclopédia*.[19] No *Prefácio*, Hegel apresenta

[17] Ibid., p. 55.

[18] HEGEL, *EH*, pp. 93-4

[19] HEGEL, *Pequena Lógica*, p. 33 et seq.

a filosofia especulativa como resposta de um lado, às oposições kantianas – as mesmas que ele pensa a partir da secura do entendimento – e de outro lado, à posição fideísta, que opõe a fé à razão. A fé de Hamann, ao contrário do fideísmo que opõe a fé entendida como um imediato à razão, compreende a fé em sua relação com a história e por isso mesmo pode por o Espírito –concretamente vivente na história – à secura do entendimento kantiano. Neste contexto da *Enciclopédia*, Hegel cita o evangelho de João (7, v. 38 e 39) sobre a verdade como espírito em oposição à fé como imediato.

É esta apropriação da relação entre verdade e espírito – ainda que em Hamann tal apropriação se dê de modo estritamente subjetivo, como acrescenta Hegel – a razão pela qual Hamann pode apresentar uma formulação como aquela citada por Hegel na sua *Filosofia da natureza*, sobre o intelecto ter de apor os pontos à natureza como palavra hebraica. Naquela citação o que vemos é precisamente a formulação, *concentrada* do ponto de vista da forma, da apropriação de algumas das determinações que serão desenvolvidas especulativamente no conceito hegeliano de espírito.

Quando, partindo daquela citação de Hamann por Hegel na *Filosofia da natureza*, nos voltamos para as conexões estabelecidas por Hegel no volume II da sua *Estética*[20] entre as formas de arte *simbólica*, *clássica* e *romântica*, conexões que são precisamente articuladas com base na construção especulativa do *espírito* e entendemos que estas conexões são também e primariamente, assim como também o são e de modo mais determinado, as formas de liberdade apresentadas na formalização do Estado em cada época, articulações entre a experiência histórica e a experiência humana com a linguagem em cada tempo histórico, compreendemos que é a articulação hamanniana entre *linguagem* e *história* aquela que *também* subjaz às distinções aí apresentadas por Hegel, embora estas sejam por ele também ampliadas, em razão da introdução da forma Estado como forma mais alta da objetivação histórica porque mais determinada.

O que reencontramos naquelas três formas da arte apresentada especulativamente, é o desenvolvimento do percurso do espírito – da razão e da história humanas – pensado com base em certa relação entre as formas da linguagem e as formas da liberdade, percurso que pre-

[20] *Estética* II.

cisamente é apresentado por Hamann em seu silogismo que encerra a *Metacrítica*. Este, aliás, nos ajuda a entender aquela identidade entre a natureza, a palavra hebraica e as consoantes, de um lado e as vogais e o intelecto que lhe deve (à natureza) apor os pontos, de outro. Diz Hamann, denunciando o idealismo transcendental como manifestação de "um ódio gnóstico à matéria[21] que a *Metacrítica* deve superar que:

> É possível que o muro de separação entre judeus e pagãos seja de um idealismo semelhante. O judeu tinha a palavra e o sinal, o pagão tinha a razão e a sua sabedoria (a conseqüência foi uma *metabasiseis allo genos*, dessa nova espécie, o melhor representante foi plantado num pequeno monte chamado Gólgota).[22]

Aqui, precisamente sob aquela "máxima concentração da forma" que segundo Hegel é característica da escrita de Hamann, é do próprio *espírito* que se trata, concebido como percurso histórico e lingüístico, isto é, como o percurso de uma razão encarnada sob a mediação da linguagem, percurso do qual a "verdade" é o *logos* cristão. Atentemos bem para o que diz Hamann: a unidade entre a palavra e o sinal judaico, o *simbólico* que Hegel apontará na *Estética* sob a conceito de simbolismo do sublime,[23] e o *logos* separador grego, com sua sabedoria – a razão e a sabedoria dos "pagãos", na qual Hamann retoma os termos de Paulo para falar do *logos* cristão – , aquele que na *Estética* Hegel articula à arte clássica e à liberdade autoconsciente, mas ainda unilateral dos gregos[24], que retifica o simbolismo e sua conexão com a natureza, ao apor-lhe, pelo intelecto, os pontos, é dada no *logos* cristão, que na *Estética* precisamente aponta para a superação da forma artística pela religião, expressa artisticamente na arte romântica.[25] Este é, assim, apresentado por Hamann como a verdade ou a superação do muro que os separa porque é o espírito – o *logos* vivo – que realiza a unidade da materialidade, fundamental no símbolo, e da idealidade, central ao intelecto. O *logos* cristão unifica estes dois lados e é assim que ele é o próprio espírito em sua verdade.

[21] Hamann, op.cit., p. 53.
[22] Ibid., p. 57.
[23] *Estética II*, p. 97 et seq.
[24] Ibid., p. 157 et seq.
[25] Ibid., p. 251 et seq.

É exatamente porque concebe a verdade do *logos* cristão como unidade capaz de romper a separação entre a materialidade da palavra simbólica hebraica e a idealidade da verdade exposta no *logos* grego, que Hamann a expõe – ao apresentar a unidade ou a quebra destas separações entre materialidade e idealidade – como verdade expressa pela “semente plantada no gólgota”. Esta apresentação de Cristo em identidade com a superação da separação entre matéria e intelecto, que se apresenta como uma *Metabasis eis allo genos*, (que, lembremos, é justamente “proibida” por Kant à razão como uma passagem não justificada de um gênero a outro nas suas observações à tese da quarta antinomia)[26] aponta o caminho de superação destas separações por meio da linguagem como expressão da mediação da história. É em razão desta apreensão da verdade como unidade ou como espírito, que Hamann é apresentado por Hegel como um verdadeiro oásis da razão no deserto do “entendimento seco” configurado na ilustração alemã. Esta identificação por Hamann entre o *logos* cristão e a verdade da experiência humana, concebida como experiência lingüisticamente mediada, afirma o cerne mesmo do conceito de espírito como verdade, pois apanha o processo da verdade como idêntico ao devir humano ou ao histórico, apreendendo-a, assim, como *inseparável* da negatividade que lhe é imanente.

No âmbito da reflexão hamanniana é a linguagem, como vimos, a mediação que determina a relação entre razão humana e história e permite a ruptura daquelas separações que caracterizam o entendimento. Tais mediações linguísticas, como brevemente referimos, são apresentadas por Hamann na *Metacrítica* em estrita correlação com a própria experiência histórica – aquelas que Hegel identifica especulativamente ao espírito –, entendido, por sua vez, como um devir do homem. Se Hamann apresenta, como ponto de partida para a sua crítica dos “purismos kantianos”, esta conexão entre linguagem e história, é exatamente nisso, e na prefiguração subjetiva que tal identidade significa quanto ao conceito de espírito, cujo desenvolvimento especulativo o próprio Hegel expõe, que Hegel identifica toda a vitalidade da reflexão hamanniana frente ao entendimento separador. O acolhimento da reflexão hamanniana sobre a linguagem como mediação em sua própria tematização do *Espírito*, se expõe tanto na *Estética*, pela apropriação das

[26] I. KANT, Crítica da razão pura (Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão), Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, pp. 415-6.

distinções entre o simbólico, o clássico e romântico, quanto na seção da *Psicologia* do *Espírito subjetivo*. (§ 456-460) Nesta, Hegel apresenta a linguagem como *automediação* necessária à constituição do pensar subjetivo, momento no qual ele retoma passo a passo e desenvolve especulativamente a objeção hamanniana à purificação da razão, que consistiria em apresentar uma linguagem universal simbólica que apenas abstrai da concreticidade histórica e, portanto, da riqueza espiritual apresentada no signo lingüístico em geral e na multiplicidade das línguas às quais o signo remete. A riqueza da automediação pela linguagem consiste, para Hegel, no reconhecimento devido à subjetividade da linguagem como um desdobramento de si que já é histórico, já é experiência humana do tempo. Para além dos outros nexos que aqui buscamos apontar, esta retomada por Hegel, realizada nos parágrafos mencionados da *Enciclopédia*, é uma eloquente exposição desse acolhimento da reflexão hamanniana.

Um tal acolhimento por Hegel da linguagem enquanto mediação não deve ocultar, entretanto, a completa ressignificação que esta mediação sofre por meio da sua incorporação ao desenvolvimento especulativo. Do ponto de vista da exposição categorial ou do desenvolvimento especulativo do conceito de espírito, o que Hamann alcança em sua crítica a Kant é apenas a exposição de *uma mediação*, que sem dúvida será acolhida como central por Hegel. Embora central, entretanto, a exposição hamanniana permanece, quando pensada a partir do ponto de vista especulativo, presa a um *momento* simplesmente *subjetivo* da experiência humana ou ela é, em outras palavras, apenas *uma* das muitas mediações que o espírito experimenta, mediação insuficientemente positiva para expor a liberdade do espírito em sua verdade. Para Hegel a linguagem, quando apresentada como mediação fundamental – como ocorre com Hamann – articula um conceito de *razão* ainda insuficiente, pois parte de uma exteriorização que não apresenta inteira a exposição ou a objetivação da liberdade humana, isto é, apreende a liberdade sob uma forma insuficientemente positiva. É isso o que significa a limitação subjetiva do ponto de vista de Hamann, e o lugar de seu objeto na exposição Enciclopédica bem o diz. Esta insuficiência da linguagem é que determina a sua sucessão, na exposição especulativa, pelo *Estado* como forma por excelência de objetivação do histórico, como formalização da

idéia ética que hamann apenas apreende na vivacidade da linguagem.[27] O limite fundamental da apropriação hamanniana – e assim também do alcance da sua crítica à filosofia transcendental – consiste, para Hegel, na subjetividade desta mediação da linguagem, na insuficiência da objetivação lingüística que só o *trabalho*, como objetivação que perdura, e o *Estado*, como seu desenvolvimento na esfera da vida autoconsciente do espírito, podem adequadamente expor.

O que aqui se encontra em questão para Hegel, atentemos, é a esfera de *alcance* ou a *validade* desta apropriação da verdade apenas subjetiva, pensada a partir da exposição da *totalidade* aspirada por ele e desenvolvida na especulação conceitual. É claro que como apropriação da idéia, ainda que subjetiva, a perspectiva hamanniana inclui o ponto de vista da unidade ou da totalidade. É isso que lhe dá a possibilidade de apresentar uma crítica da razão purificada do idealismo transcendental. Ela não avança, entretanto, do ponto de vista da *exposição* desta mesma totalidade (e nem quer avançar), até o saber absoluto, pois resta aprisionada na dimensão propriamente subjetiva – ainda meramente negativa – pela qual a verdade se lhe apresenta. Mas o que exatamente isso significa?

Se olharmos daqui para a resenha sobre Hamann, encontraremos Hegel buscando explicitar as posições de confronto de Hamann diante do Estado alemão.[28] Ela nos explica mais claramente este imbroglio especulativo entre a negatividade da linguagem e a positividade da forma Estado que estamos tentando evidenciar. Para Hegel, Hamann denuncia e tem que denunciar "o rei alemão" como um "Salomão do Norte" porque seu coração admite um só Rei, que pregava no mercado...". Para a perspectiva hegeliana, esta posição de Hamann diante do Estado se explica do ponto de vista subjetivo, que é precisamente o de Hamann. Este, não busca fazer ciência, apenas mede o seu presente de modo absoluto a partir da apropriação subjetiva da verdade do *logos* cristão e o faz com base na mesma energia viva do presente que ele deve medir.[29] Se a crítica de Hamann pode ter validade nessa esfera subjetiva (e mesmo essa é contestada por Hegel), do ponto de vista da exposição especulativa ela deverá sofrer uma série de determinações apenas possíveis sob a forma do conceito que Hamann, não quis e nem pode alcançar. Tal

[27] HEGEL, *EH*, p. 103.
[28] Ibid., p. 98.
[29] Ibid., p. 118.

insuficiência da apropriação do espírito guarda profunda conexão com a ausência de uma relação positiva com a forma Estado como mediação mais objetiva e portanto mais positiva que a pura negatividade da mediação da linguagem. É ela que demarca a insuficlência da apropriação do histórico por Hamann em razão do aprisionamento à verdade de Cristo –e do espírito –como idêntica à linguagem. Seria preciso avançar até as formas mais altas do espírito – ou até as significações mais concretas da liberdade, aquelas dadas no Estado[30], que Hamann não reconhece, para tornar-se capaz de apreender a realização da verdade como espírito – como história – em sua totalidade e não sob a simples identidade com a experiência da linguagem. Ir às últimas conseqüências na objetividade da mediação histórica, apresentando o Estado com esta mediação, é claro, é precisamente o que ressignifica inteiramente o lugar da história em relação à linguagem.

Em termos gerais, para Hegel, o limite da crítica hamanniana da filosofia transcendental consiste, assim, em que ela só tem validade do ponto de vista estritamente subjetivo, na medida em que lhe falta precisamente a *positividade* capaz de sustentar a *forma do conceito*, para aqui utilizar uma expressão cara a Hegel. Esta positividade é aquela que o próprio Hegel apenas encontra, no que se refere à história, na forma *Estado*. Para explicitar melhor isso, entendamos brevemente o seguinte: a linguagem é uma forma de exteriorização da liberdade humana e é por isso que as línguas expressam, em suas variações, as distintas apropriações que o homem faz, por meio da linguagem que assim é índice da mediação social e histórica pela qual a subjetividade se constitui na sua liberdade. É exatamente esta conexão que é alcançada pela apropriação hamanniana da linguagem. Para Hegel, entretanto, não é ainda a linguagem – insuficientemente objetiva porque exige sempre a particularidade dos falantes em ato, porque é inseparável desta particularidade (e, portanto, também da negatividade que a expõe do ponto de vista lógico) que pode adequadamente se apresentar como o modo mais próprio pelo qual o homem experimenta, se dá consciência e, numa palavra, *objetiva* a própria liberdade. Esta forma é, para Hegel, antes o *Estado*, pois o universal, que na linguagem só se apresenta por meio dos falantes particulares, nele subsiste mesmo ali onde a particularidade não está imediatamente presente. Aliás, para

[30] Ibid., p.102 et seq.

Hegel, quanto mais mediada for esta aparição da particularidade no Estado, mais rica ela será, porque tanto mais mediada com o universal.

É essa determinação, o fato de que o Estado se constitui numa forma objetiva ou positiva, embora também histórica e nisso ainda finita ou transitória, que permite pensar especulativamente a diversidade das experiências da liberdade ao longo da história a partir da pergunta por esta relação interior ou imanente a cada *forma particular* de Estado entre a subjetividade como o *particular* e o *universal*. É a subsistência universal da *forma Estado* (e, portanto, sua subsistência fora da conexão *imediata* com a particularidade), que não se apresenta e não pode se apresentar na linguagem porque nesta a relação com o universal é a cada vez apenas possível por meio da particularidade (do falante, do ouvinte, do leitor ou seja, é sempre por meio de um sujeito particular que o universal pode aparecer, o que determinaria certo limite estético da palavra) aquilo que torna possível que o Estado venha a ser este "universal concreto" capaz de ser o ponto firme que se apresenta ao pensamento para pensar a história e entendê-la do ponto de vista da razão. É fácil entender agora porque a crítica hamanniana do "entendimento seco" se apresenta a Hegel como ainda limitada, pois ela apenas é capaz de fornecer uma apreensão da idéia capaz de orientar a subjetividade na crítica da apreensão a-histórica e mesmo anti-histórica da verdade apresentada por Kant. Ela não é, entretanto, capaz de se elevar completamente desta esfera simplesmente subjetiva e de alcançar a esfera universal da *ciência* (*Wisenschaft*), de um saber que positivamente apanhe a história do ponto de vista da sua racionalidade e isso precisamente porque ela se prende à mais negativa das determinidades do histórico, parando antes de alcançar a objetividade própria à forma Estado, razão pela qual a forma da escrita de Hamann, aquela que segundo Hegel se move entre a máxima concentração e o "esfacelamento", não pode tampouco avançar até a unidade entre subjetividade e objetividade própria à forma do conceito.

ESTÉTICA

O Belo Artístico em Hegel

Mestranda Darice Zanardini
(USP, São Paulo)
darice@usp.br

Resumo: Arte, assim como história, trabalho e cultura consiste em uma das características próprias do ser humano. A arte possui estreita relação com a filosofia e a religião, uma vez que sempre simbolizou, representou, figurou o sentimento religioso do homem ou sua aspiração à sabedoria. É em função dos resquícios artísticos das civilizações e das culturas que se pode reconstituir suas idéias e crenças. Este é um dos pontos de interesse tratados por Georg Wilhelm Friedrich Hegel nos Cursos de Estética: a arte não só como a expressão da vida do espírito de um povo, mas do Espírito Absoluto, que rege o conjunto do pensamento e da atividade humana e se desdobra no curso da História. É justamente esse Espírito Absoluto que leva à realização da Verdade e da Liberdade, quaisquer que sejam os obstáculos e as vicissitudes que contrariam a ação dos homens. O objetivo deste trabalho é mostrar o desenvolvimento das obras e arte de acordo com sua forma e época, bem como a noção de Belo Artístico (produto do espírito) e sua distinção do Belo Natural (natureza). A beleza é presença constante na vida do ser humano, bem como a arte, um "instrumento de conscientização das idéias e dos interesses mais nobres do espírito". A sabedoria, a religião e as mais diversas idéias dos mais variados povos foram exprimidas pela forma artística. A arte, em alguns momentos, foi o único meio que com que a idéia proveniente do espírito pudesse ser manifesta.

Palavras-chave: Hegel, Estética, Arte, Espírito

I. Introdução

Hegel concede que ao longo dos tempos os povos sempre se voltaram para a contemplação da Arte, e que isso sugere uma forma de "entendimento" do mundo como forma de se aprofundar ante a verdade, ou melhor, de apresentar uma alternativa da busca por ela. Diversas são as formas utilizadas visando estas apresentações do que possa ser a verdade na arte, cabendo cada uma ao seu interesse e suas circunstâncias. Por este motivo a arte por si só não serve como "objeto científico", uma vez que para compreendermos o significado de determinada obra – seja qual for – devemos também estar voltados às circunstâncias em

que fora concebida. Daí a advertência de Hegel "de nada adianta ensinar a arte sem ter o domínio da história presente em seus arredores".

Através da compreensão destes pontos é que se pode chegar ao objeto da estética hegeliana *ele mesmo*, visando com isso a superação de todos os momentos do desenrolar de nossa consciência em busca do Absoluto.

Sendo objetivo de Hegel tratar "cientificamente" a filosofia da bela arte, faz-se necessário partir de seu conceito. Após conceituá-lo é que se pode fazer a exposição da divisão e do plano da ciência, pois "uma divisão não deve ser feita apenas de um modo exterior, como acontece com reflexões não filosóficas: ela deve encontrar seu princípio no conceito do próprio objeto".[1] A partir desta "exigência", nos deparamos com o problema referente ao local "de onde" se pode retirar este conceito. De acordo com Hegel,

> Se começarmos com o próprio conceito de belo artístico, este passa a ser imediatamente uma *pressuposição* e uma mera hipótese; o método filosófico, contudo, não admite meras hipóteses, pois o que para ele tem validade, deve ter a sua verdade provada, isto é, deve ser mostrado como necessário.[2]

Desta forma, eis que o conceito do belo e da arte são *pressupostos* dados pelo sistema da filosofia. A própria definição de "conceito", no sistema hegeliano, passa por vários momentos, conforme seu desenvolvimento – é o *livre*. A concepção usual da obra de arte diz respeito ao fato dela não ser um produto natural, mas produzida pelo homem, feita essencialmente para ele e extraída em maior ou menor grau do sensível, pois destina-se ao *seu* sentido (do homem), além de possuir uma finalidade em si mesma.

Na Introdução aos *Cursos de Estética*, Hegel precisa a intenção de mostrar que a filosofia da arte forma um "anel necessário ao conjunto da filosofia". Isso não seria uma questão de elaborar uma metafísica qualquer da arte, mas de partir do "reino do belo", do *domínio da arte*. Justamente por isso convém incluir a filosofia do belo ao seu conjunto de sistema filosófico.

---

[1] G. W. F. HEGEL, Cursos de Estética (Tradução de Marco Aurelio Werle e Oliver Tolle), São Paulo, Edusp, 2000 [no que segue: CdE], p. 40.

[2] CdE I, p. 45.

> Essa ciência [ou seja, a filosofia] é a unidade da arte e da religião [...]. Por isso esse saber é o conceito, conhecido pelo pensamento, da arte e da religião, em que o diverso no conteúdo é conhecido como necessário, e esse necessário como livre.[3]

Frente à diversidade das "artes", seria "impossível" constituir uma ciência tendo qualquer validade universal. É preciso, pois, partir da Idéia de *Belo*. A partir dela é que se deduzem as belezas particulares, e não das belezas particulares se deduz seu conceito. Isso nos mostra a concordância de Hegel com Aristóteles, justamente por afirmar que "há apenas ciência do geral".

Como bom historiador da filosofia, Hegel cita Platão: "Deve-se considerar não os objetos particulares qualificados de belo, mas o Belo". A filosofia de Platão critica a arte e sua característica de ilusão, aparência, *cópia medíocre* do mundo ideal.[4] Hegel também considera a arte *aparência*, porém, ao contrário de Platão, *real*. É a manifestação sensível, perceptível do que os homens, os povos, as civilizações conceberam ao longo da História em função de seu espírito e exprimiram por meio da criação de obras de arte concretas. O belo existe, está presente em todo lugar ao nosso redor - intervém, como diz Hegel, "em todas as circunstâncias da vida", como um "gênio amistoso".

A arte possui estreita relação com a filosofia e a religião, uma vez que sempre simbolizou, representou, figurou o sentimento religioso do homem ou sua aspiração à sabedoria. É em função dos resquícios artísticos das civilizações e das culturas que se pode reconstituir suas idéias e crenças. Tal ponto é o de interesse da arte para Hegel: não só a expressão da vida do espírito de um povo, mas do Espírito Absoluto. A Arte está presente na vida do homem e mostra a ele a verdade do mundo – é o Espírito manifesto.

II. A questão do Belo: Natureza ou Espírito?

O único belo que interessa é o belo artístico, o das produções humanas, excluindo-se o belo natural, pois, segundo Hegel, o belo artístico

[3] G. W. F. HEGEL, Enciclopédia das Ciências Filosóficas (Tradução de Paulo Meneses), São Paulo, Loyola, 1995, p. 351.

[4] Para Platão, a arte está em um grau abaixo da realidade. A realidade consiste numa "cópia" da Idéia. A arte, por sua vez, seria a "cópia" desta "cópia".

é sempre superior ao belo da natureza. É uma produção do espírito, e o espírito "sendo superior à natureza, sua superioridade se comunica igualmente aos seus produtos, e por conseqüência, à arte".

Diante disto, juntamente com a expressão "filosofia da bela arte", fica clara a seleção do objeto da Estética. Exclui-se o *belo natural*, aparentemente, mediante o interesse conveniente à ciência das belas artes; porém, não é por este motivo, apenas, que o belo artístico seria objeto da filosofia. O hábito que se tem ao falar de objetos belos na natureza – isto é, objeto legitimamente filosófico (lembramo-nos das longas descrições que os românticos fariam do céu, das árvores, da paisagem, e assim por diante) - faz com que tal "arbitrariedade" seja vista como aquilo que exclui o belo natural tomado em seu sentido selvagem. Não há, portanto, interesse em discutir sobre a possível beleza pré-existente nestes objetos naturais, igualando-a a que concerne ao belo artístico.

De fato, diagnostica Hegel, quando remetido à opinião corrente, o belo artístico parece ser tomado como algo inferior ao natural, sendo seu maior mérito a aproximação com uma beleza que é tanto mais autêntica quanto mais naturalizada. Sob este aspecto, não haveria estética. Hegel, por outro lado, afirma, contra a corrente, a superioridade do belo artístico em relação ao natural; principalmente porque ele se dá através do espírito, que é, ainda segundo Hegel, superior à natureza, "pois a beleza artística é a beleza *nascida e renascida* do espírito".[5] Esta superioridade do espírito provém de sua manifestação mediante a obra de arte. Esta arte não pode ter como finalidade a simples imitação da natureza, mas deve assumir por completo seu caráter de artifício. É necessário entender o significado da qualificação hegeliana das belas artes. *Superior* sugere apenas um vago qualificativo antes que possamos entrever como Hegel pretende trazer as belas artes ao reino do espírito e, sobretudo, do espírito objetivo. Este comparativo "superior" pode indicar apenas uma diferença *quantitativa*, ou seja, não há nada de significativo em si mesmo, na superioridade postulada para as belas artes. A diferença entre belo artístico e natural, portanto, não é ainda um dever-ser, é apenas quantitativa. Ora, para Hegel, com efeito, o belo artístico é superior porque *depende* do espírito. Segundo o adágio: "algo existe pelo que

[5] CdE I, p. 28.

lhe é superior, e também por ele, possui o que possui". O que existe, existe apenas nas belas artes enquanto superioridade com relação à natureza crua. Portanto, o belo natural já é um "reflexo" do espírito, pois o belo, este sim, é *apenas* por *participar* do espírito, sendo concebido, a contrapelo das concepções correntes, como dependente e subordinado ao belo artificial.

O belo que o espírito produz é sua criação, seu objeto. Hegel, ao propor o estudo da relação entre o belo artístico e natural, afasta-se da posição segundo a qual o belo que possui expressão artística é arbitrário. Ao que o espírito cria, quando se relaciona com o espírito ao natural, se pode então *atribuir* beleza. A beleza, por sua vez, é presença constante na vida do ser humano devido, sobretudo, à sua capacidade do artifício. A arte, por fim, é um instrumento de conscientização das idéias e dos interesses mais nobres do espírito já revestido dessa humanidade. Testemunho disso, como não poderia deixar de ser, nos dá a própria história: a sabedoria, a religião e diversas idéias dos mais variados povos foram expressas, justamente, mediante a forma artística. A arte, em alguns momentos, foi mesmo o único meio capaz de gerar a idéia proveniente do espírito apresentado.

Uma das conseqüências da superioridade incontestável do espírito é que a arte não poderia ter por objetivo *imitar*[6] a natureza:

> Pretender que a imitação constitua o objetivo da arte, que a arte consiste, por conseqüência, em uma imitação fiel do que já existe, coloca-se em suma a lembrança na base da expressão artística. É privar a arte de sua liberdade, de seu poder de expressar o belo.[7]

Ora, o objetivo da arte não é de satisfazer a lembrança, mas sim de satisfazer o espírito. A "imitação" que a arte faz, sob a ótica de Hegel, influenciado por Aristóteles, consiste em uma *representação* do mundo, na manifestação da Idéia através do sensível – relação do Real Efetivo com o Racional.

---

[6] Aqui o significado de imitação (mímesis) remete ao dado por Platão – Aristóteles, ao contrário, designa um outro sentido à *mímesis*, relacionado ao pensamento de Hegel no que se refere à "função" da arte.

[7] CdE I, p. 34.

III. Problemas em relação à Ciência da Bela Arte

A primeira questão que surge para Hegel quanto ao estudo das belas artes diz respeito à maneira de abordá-la como ciência e como introdução à filosofia do belo. Ele próprio concorda com a impossibilidade de apresentar, sem qualquer preparação, uma ciência acabada, principalmente esta, cujo objeto é de “ordem espiritual”.

Nas ciências “ordinárias” (como a física, por exemplo), não há maiores dificuldades em relação à existência de seus objetos, pois eles estão no mundo sensível, o que não necessita de uma “demonstração”, mas simplesmente de *mostrar*, como acontece com os fenômenos naturais. Porém, em outras ciências, seus objetos de estudo podem gerar dificuldades, como ocorre, por exemplo, com a Psicologia e com ciências afins. Ao se falar da natureza *subjetiva* dos objetos, que não pertencem ao mundo sensível, mas ao espírito, sua existência só poderia *aparecer* como “produto” da atividade espiritual.

Hegel não deixa de apontar alguns problemas diante desta situação. Tal atividade espiritual se traduz ao formar representações e intuições internas, ou se mantém “estéril” enquanto não apresenta a forma acabada de suas produções já introjetada no reino do espírito. Quando há uma tradução da atividade espiritual, como uma apresentação nas belas artes, as formas podem também desaparecer ou se degenerar em representações puramente subjetivas, não podendo haver atribuição de conteúdo em um ser em si e para si. Para algumas destas eventualidades poderem se realizar, aparentemente poderíamos, no limite, recorrer ao acaso ou à inspiração criadora, na sua contingência mais aguda. O belo, pelos motivos expostos acima, várias vezes é representado não como algo necessário em si e para si, mas como tendo origem acidental a partir de uma simples adesão subjetiva. Por mais que as intuições, observações e percepções externas sejam, com freqüência, enganadoras e errôneas, por um motivo mais forte serão as *representações internas* as matrizes da ilusão do belo, por serem fundamentalmente elas as que possuem a vivacidade irresistível que nos arrasta à paixão.

Ao se realizar tal demonstração “cientificamente”, outra questão surge em relação ao belo. Caberia então perguntar “o que, afinal de contas, é o objeto?”. Hegel considera que a insistência nesta questão quando

se trata de localizar o belo nas belas artes envolve, por outro lado, um desvio de percurso, senão uma petição de princípio.

A necessidade de se demonstrar a própria existência do objeto é uma exigência da ciência, mas como fazê-lo para *este* objeto do belo assim entendido, isto é, enquanto objeto da representação e da intuição interna?

É bem verdade, diz Hegel, que as ciências filosóficas são as que mais necessitam de uma introdução, uma vez que nas outras ciências objeto e método são conhecidos; por isso as ciências naturais possuem desde logo seus objetos explícitos nas plantas, nos animais, na geometria ou no espaço físico. Estes objetos da ciência natural são um *dado* que dispensa alguma definição realmente criadora; o mesmo se dá em relação ao método das ciências naturais. Em relação às ciências que se fixam no espírito, por outro lado, é necessária uma introdução, um "prefácio". Quando se trata da virtude, do direito, da moralidade ou mesmo do belo, em nenhum momento tais objetos possuem suas determinações *firmemente* estabelecidas e aceitas, daí a tarefa. No caso da estética, tal tarefa se cumpre após o exame das diferentes concepções sobre o belo, dos diferentes pontos de vista e das diversas categorias aplicadas a ele. Ao serem analisadas e confrontadas de forma racional com os elementos próprios às belas artes, para que, desta forma, se possa ter uma tentativa de sublimação do conceito do belo e, por conseguinte, uma definição do mesmo, o prefácio à Estética será consumado. Mas é preciso prestar atenção à atitude que caracterizará esse prefácio às belas artes.

Na filosofia, não há como "invocar representações" a partir de princípios que não sejam resultados de uma elaboração anterior. A filosofia aceita apenas aquilo que tenha um caráter de necessidade, e a necessidade das pressuposições tem que estar provada e demonstrada; por isso, tudo na filosofia deve ser mostrado com o valor de um resultado acabado e consumado racionalmente.

IV. O Belo e o Espírito

Em toda a filosofia, a filosofia da arte é parte necessária, e através da integração com a filosofia intuitiva é possível sua compreensão, somente através disso é possível demonstrá-la e justificá-la como parte do sistema da filosofia. Ao se demonstrar alguma coisa, *toda* sua ne-

cessidade é mostrada desde sua origem. Porém, o propósito hegeliano na introdução à "Estética" não é, ainda, essa demonstração - que reconstitui, a partir de seu conceito, a formação da filosofia. Trata-se, na introdução, de considerar o belo nas belas artes de um modo temático,[8] e, a partir disto postular a filosofia da arte. A filosofia, em seu conjunto, proporcionava um conhecimento do universo como totalidade orgânica que se desenvolvia por um conceito e, por não perder nada que a faz um conjunto, a si mesma regressa, formando o mundo de verdade. Pela necessidade científica, cada parte – inclusive a filosofia da arte - representa um círculo que a si mesmo regressa. Sem cessar as relações de necessidade da arte com as outras partes (ou seja, com a cultura em geral), representa não apenas a "extração" da origem do belo como algo além da natureza, como também permite o surgimento de elementos novos que asseguram o enriquecimento do conhecimento científico das belas artes.

Mais uma vez, o propósito hegeliano não está na demonstração da idéia do belo como um resultado necessário deduzido de pressupostos, mas de um desenvolvimento da totalidade e ao mesmo tempo, da particularidade da filosofia das belas artes. O conceito do belo e da arte é pensado como um pressuposto proveniente do sistema *total* da filosofia.

Tendo em vista que Hegel considera "impossível" um exame imediato deste sistema e suas relações com a arte, criando com isso, na prática pelo menos, certo distanciamento do conceito científico do belo, há, porém um conhecimento dos diversos elementos e aspectos que de certa forma foram concebidos nas representações do belo artístico que pertencem "à consciência vulgar" e que podem ser postas como pontos de partida sujeitos à crítica e à reconstrução científica propriamente dita. Através destas representações vulgares, chegase, pela crítica, a concepções com mais fundamento, o que pode permitir uma formação da idéia geral do belo, através de uma "rápida" análise crítica, um compreensivo conhecimento das determinações com as quais se depara o juízo comum. Isso leva à última consideração que Hegel menciona, na Introdução à "Estética", que seria, simultaneamente, uma introdução ao exame da coisa ela mesma: o belo finalmente sublimado como objeto do espírito.

[8] Por este modo qualquer ciência filosófica é considerada separadamente.

V. A Filosofia da Bela Arte

O início das considerações sobre o belo se faz de modo direto, pois esta ciência se encontra isolada sob a denominação de “Estética”. Ela, como resultado, não pode ser *dada*, pois seus antecedentes não foram ainda considerados. Basicamente por esse motivo Hegel requisita uma representação prévia, ou seja, a existência das obras de arte, cuja posição é o momento mais suscetível para dar-se início às considerações sobre o belo. A formação de uma idéia clara desta representação e de suas determinações permite verificar e justificar a representação geral das belas artes e mostra as relações entre conteúdo e lado material da arte historicamente constituída.

A proposta que Hegel faz para que este assunto seja tratado, finalmente, é a de que, numa primeira introdução à Estética, seja mostrada a maneira pela qual será alcançado seu conceito. Em segundo lugar, serão procurados, nas representações conhecidas, alguns elementos que possam fornecer “materiais” para a construção definitiva do conceito do belo. Isso significa que as representações não continuarão com sua forma inicial, mas que aquilo que for necessário e essencial será acrescido ao seu conteúdo visando o conceito filosófico definitivo. Por outro lado, as outras partes da filosofia constituirão uma introdução verdadeiramente científica à filosofia mesma e à filosofia da arte. Mas permanecerão em silêncio, pressupostas no exame da história da arte. Hegel, ao longo de sua obra, trilhará um caminho entre as representações referentes ao belo e as idéias formadas pelos homens em relação à arte para tratar deste assunto, mas tal caminho, nos diz a Introdução à *Estética*, já estava pavimentado pela história efetiva que a arte conquistava desde seu aparecimento até o juízo hegeliano.

O que se tem na arte é um particular modo de manifestação do espírito. Isso se dá porque a arte pode servir-se de inúmeras formas para se realizar. Este modo particular de manifestação constitui, essencialmente, um resultado. Em relação aos caminhos até as formas particulares e demonstrações de necessidade, suas investigações estão relacionadas a outras ciências, que devem ser tratadas previamente. Deste modo, a filosofia não inicia um assunto com um “começo direto”. Ela o apresenta como derivado de algo já demonstrado. A exigência

da filosofia é uma prova de que determinado ponto de vista é imposto como necessário. Para o conceito de obra de arte, a filosofia exige um antecedente, visando um conceito já demonstrado. De acordo com Hegel, pode-se dizer que na ciência não há um começo absoluto. Começo abstrato é o que pode ser entendido como começo absoluto; seria um começo que *não passa* do começo. Mas, se a filosofia é uma totalidade, então há um começo em tudo. Essencialmente, este começo é um resultado; portanto, a filosofia deve ser concebida como um círculo, cujo regresso se dá nela própria.

VI. O Espírito Absoluto

Há a idéia de um *Espírito Absoluto* rege o conjunto do pensamento e da atividade humana e se desdobra no curso da História. É justamente esse *Espírito Absoluto* que leva à realização da Verdade e da Liberdade, quaisquer que sejam os obstáculos e as vicissitudes que contrariam a ação dos homens. Apesar das contradições no mundo ou no indivíduo – bem e mal, verdadeiro e falso, belo e feio, forma e matéria, sensível e espiritual – nada interdita de pensar que o Espírito chegará a ultrapassá-las ou, usando um vocabulário mais hegeliano, a *superá-las* dialeticamente (*Aufhebung*).

E quaisquer que sejam as contingências materiais, os acidentes da história, tem-se, no final, as três formas do Absoluto: Arte, Religião e Filosofia. Tais formas são encontradas sob os mais diversos aspectos e estágios conforme as culturas – no Oriente, no Ocidente, no Egito, Índia ou Grécia Antiga – devendo sempre serem consideradas como expressões ou manifestações do Espírito Absoluto, índices da constante pela Verdade e Liberdade.

Para Hegel, o Espírito, o Absoluto, está presente, de alguma forma, nas próprias coisas – cabe à consciência a superação em busca do conhecimento. Não há nada na realidade que não seja, em graus diversos, a manifestação do Espírito Absoluto, e nada, por conseqüência, que o homem não possa conhecer: "tudo o que é real efetivo é racional", acessível à Razão. A recíproca, também é verdadeira, pois tudo o que é racional é suscetível de se concretizar na realidade. A tomada de consciência das manifestações do Espírito Absoluto é um processo histórico. A Filosofia da História de Hegel afirma que a história possui um sentido,

uma significação precisa, que é a do progresso do Espírito que chega ao conhecimento de si, do que é *realmente* enquanto Espírito. A arte, por sua vez, está inclusa nesta história, pois exprime, como a religião e a filosofia, o modo como o Espírito chega a superar a oposição ou a contradição entre a matéria e a forma, o sensível e o espiritual. É assim a manifestação concreta do Espírito, do verdadeiro, na história da humanidade:

> Se se quer designar à arte um objetivo final, só pode ser o de revelar a Verdade, de representar de modo concreto e figurado o que se agita na alma humana. Este objetivo é comum entre ela e a História, a Religião, etc.[9]

Com isso, é possível perceber novamente o quanto a Idéia hegeliana de Belo difere da Idéia platônica. Para este, a idéia do Belo, bem como a do Verdadeiro e do Bem, é abstrata, a-temporal, a-histórica. Em Hegel, ao contrário, o belo é a própria realidade concreta apreendida no seu desdobramento histórico. Quando esta realidade toma a forma sensível do belo artístico, determina o Ideal do belo artístico.

VII. As Formas de Arte

Tendo em vista que dentro do sistema hegeliano o Ideal do belo designa como a Idéia de belo realiza-se de forma histórica dentro das formas particulares propostas por nosso autor, faz-se necessário demonstrar quais são estas formas e a qual período da História elas pertencem. Cada uma das artes que irá ser exposta por Hegel revela o modo como a imaginação tenta esquivar-se da natureza, dar forma a um conteúdo. O grau de adequação entre forma e conteúdo difere para cada um e está ligado à forma como os homens julgam poder exprimir a religião, suas crenças ou sua fé graças à arte.

A primeira forma, a Arte Simbólica, diz respeito à arte egípcia e nela a idéia, o conteúdo, ainda não encontra sua verdadeira expressão. Esta "arte"[10] é presa à natureza exterior e humana e, como atesta Hegel

---

[9] CdE I, p. 74.

[10] É uma forma "pré-artística", pois ainda não se separou da intuição sensível e seu modo de expressão diz respeito a símbolos enigmáticos.

> Suas obras permanecem repletas de mistério e mudas, sem sonoridade e imóveis, pois aqui o espírito mesmo ainda não encontrou verdadeiramente a sua própria vida interior e ainda não sabe falar a língua clara e límpida do espírito.[11]

As Pirâmides são o maior exemplo da Arte Simbólica e a descrição feita delas é por vezes simplória, como atestamos a seguir:

> Temos aqui uma arquitetura dupla diante de nós, uma sobreterrestre, outra subterrânea: labirintos sob o solo, magníficas e amplas escavações, corredores longos meia hora de percurso, aposentos recobertos com hieróglifos, tudo trabalhado com rigor; então sobre isso edificadas aquelas construções surpreendentes, dentre as quais se encontram principalmente as *pirâmides*.[12]

Além das Pirâmides, este simbolismo egípcio acaba por tornar-se totalizado na representação de deuses[13] onde se nota que o espiritual não atinge – ainda – sua plena e finda liberdade. Por outro lado, a Arte Clássica - representada pela arte grega – é a adequação perfeita entre forma e conteúdo. É justamente nela, como diz Hegel, que precisamos "procurar a realização histórica do ideal clássico". Os artistas deste período não esgotam de querer figurar de modo simbólico, por vezes enigmático, as aspirações por ora confusas ao divino. Enquanto a Arte Simbólica caminha por diversas formas, a Arte Clássica determina sua forma em função da Idéia, do conceito e das intenções que acendem o artista. A técnica é tão perfeita que controla plenamente a matéria sensível e a inclina às resoluções do criador.

Todavia, tal equilíbrio entre forma e conteúdo é frágil. Hegel adverte que a harmonia entre o natural e o espiritual se degrada. Um abismo se aprofunda entre as antigas aspirações à virtude, o respeito às divindades e a realidade exterior; ou seja, começa a dissolução da Arte Clássica antes que venha a renascer, posteriormente, outras modos de atingir a espiritualidade.

---

[11] CdE II, p. 78.

[12] CdE II, p. 79.

[13] Osíris e Ísis, ou a Esfinge – enigma absoluto.

Segundo o autor, na terceira forma, ou seja, Arte Romântica[14] é que a espiritualidade acaba atingindo seu mais alto ponto, pois esta é uma arte da interioridade absoluta e da subjetividade consciente de sua autonomia e liberdade. Aqui, a representação do divino rejeita qualquer alusão à natureza, à realidade sensível. Enquanto a Arte Clássica retirava seu conteúdo dos deuses, a Arte Romântica o encontra no cristianismo, exprimindo assim a universalidade em seu mais alto grau.

Tal como se pode perceber, a Arte Romântica engloba um longo período da história, partindo dos primórdios do cristianismo até culminar no século XIX, período em que a significação filosófica ultrapassa o conflito entre forma e conteúdo, produzindo obras poderosas.[15] Apesar disso, Hegel, de uma forma "modesta", considera que a espiritualidade atinge seu apogeu com sua própria filosofia, uma vez que seu sistema, onde se exprime no mais alto ponto a significação filosófica por excelência, acaba por coincidir com o fim da Arte.

VIII. O desenvolvimento do Sistema das Artes

Os pontos a seguir, presentes no Sistema das Artes hegeliano, necessitam de uma atenção especial. Primeiro, se todas as artes estão presentes concomitantemente em qualquer época, cada instante possui sua arte distinta, com a Arte Simbólica representada pela arquitetura, a Clássica pela escultura e a Romântica pela pintura, música e poesia. Por último, de uma forma cronológica tais formas particulares exprimem uma espiritualização progressiva, pois de início tem-se a forma bruta (a matéria), representada pela arquitetura, e no fim o espírito puro e interiorizado (a dominação absoluta da matéria), representada pela poesia.

O problema referente a tais pontos é se as cinco artes (arquitetura, escultura, música, pintura e poesia)[16] estariam submetidas ao mesmo progresso do espírito sobre a matéria. Segundo o autor do Sistema, sim, pois assim como as formas particulares - consideradas como uma totalidade - apresentam uma progressão, uma evolução do simbólico para o clássico e o romântico, cada arte, considerada individualmente, apresenta uma evolução análoga, pois as formas da arte

[14] Para Hegel, a última forma particular de arte.

[15] No campo da pintura, música e, sobretudo, na literatura e poesia.

[16] Formas individuais e diferenciadas do Ideal que se realiza em cada obra.

devem, às artes particulares, sua existência – há uma superação em relação às formas de manifestação da Arte.

De acordo com o princípio do Sistema das Artes, a *arquitetura* refere-se à matéria inerte, opaca, a *escultura* à matéria e forma, aparência da vida orgânica, a *pintura* à aparência visual, a *música* à interioridade subjetiva, ligada ao tempo, efêmera, e a *poesia* à subjetividade exteriorizada nas palavras. Sob este aspecto, a poesia ocupa o mais alto grau dentre as cinco artes, de uma forma que segue de perto o diagnóstico schellinguiano da poesia. Do ponto de vista dialético, é ela, depois da pintura e da música, a terceira arte romântica, pois sintetiza as artes plásticas e a música, ou seja, a objetividade e a subjetividade. Porém, logo Hegel alega que a poesia da arte particular concerne a todas as outras. Deste modo, a poesia seria uma forma de arte ideal, universal, presente em qualquer época, na medida em que se impõe com a mesma força através das três formas particulares.

IX. O fim da Arte Romântica

Hegel anuncia o *fim* da arte – com a Arte Romântica – desde o início da Estética. Mais adiante, ele lembra que o mundo romântico realizou "uma única obra absoluta";[17] porém, no começo do século XIX, tal tarefa se finda.

> Nenhum Homero, Sófocles, e assim por diante, nenhum Dante, Ariosto ou Shakespeare podem surgir em nosso tempo; o que foi cantado desse modo grandioso, o que foi expressado assim tão livremente, o foi; estas são matérias, modos de as intuir e apreender que já foram cantados.[18]

A arte "cai sob o império do capricho e do humor" por conta das mudanças do mundo e a ascensão dos sentimentos indicada pelo romantismo degenera em formas menores. O romanesco, o humor, a falta de seriedade no tratamento dos temas corresponde à irrupção de uma subjetividade às vezes fúlgida, mas que, doravante, se preocupa exclusivamente consigo e não mais com o mundo exterior.

[17] Alusão ao Cristianismo.

[18] CdE II, p. 343.

> Com isso chegamos ao término da arte romântica, ao ponto de vista da época mais recente, cuja peculiaridade podemos encontrar no fato de que a subjetividade do artista está acima de sua matéria e de sua produção, na medida em que ela não é mais dominada por condições dadas de um círculo em si mesmo já determinado do conteúdo assim como da Forma, mas mantém completamente em sua força e escolha tanto o conteúdo quanto o modo de configuração deste.[19]

Hegel tem a intenção, desde a *Introdução*, de nos conduzir à tese de que o fim da Arte Romântica coincide com o fim da arte e só se pode apreender o sentido destas supressões retornando ao enunciado da "morte" da arte, pois "na hierarquia dos meios que servem para exprimir o Absoluto, a religião e a cultura, filhas da razão, ocupam o grau mais elevado, bem superior ao da arte". A arte serve para exprimir o Absoluto, mas o conhecimento que nos fornece está abaixo ao da religião e da filosofia. Ao atingir seu grau supremo de espiritualização e de subjetivação desaparece enquanto arte, criadora de obras, dando lugar à filosofia. Esta filosofia tem como ocupação refletir sobre o papel que a arte representa na vida cotidiana e na sociedade. Hegel não diz que a arte está morta, nem que os artistas desapareceram, mas que ela deixou de representar o que significava para as civilizações anteriores – seu sentido já não é mais o mesmo. A obra de arte é então incapaz de satisfazer nossa necessidade ultima de Absoluto. Hoje, não se venera mais uma obra de arte, e a atitude em relação às obras de arte são mais "frias" e intelectuais. O respeito e a admiração pela arte permanecem, porém não se enxerga mais nela algo que possa ser ultrapassado, a manifestação do Absoluto. A arte é submetida à análise do pensamento, não com a intenção de provocar a criação das obras de arte novas, mas mais com o objetivo de reconhecer a função da arte e seu lugar na totalidade da vida.

> Os belos dias da arte grega assim como a época de ouro da Alta Idade Média passaram [...] O estado de coisas da nossa época não é favorável à arte [...] Em todas essas relações a arte é e permanecerá para nós, do ponto de vista de sua destinação suprema, algo do passado. Com isso, ela também perdeu para nós a autêntica verdade e vitalidade e está relegada à nossa

[19] CdE II, p. 337.

> *representação*, o que torna impossível que ela afirma sua antiga necessidade na realidade efetiva e que ocupe seu lugar superior. Hoje, além da fruição imediata, as obras de arte também incitam em nós o juízo, na medida em que submetemos à nossa consideração pensante o conteúdo e o meio de exposição da obra de arte, bem como a adequação e inadequação de ambos.[20]

O fim da arte e a dissolução da Arte Romântica coincidem com o término do sistema filosófico hegeliano assimilado à própria filosofia. O que é dito da estética, presente nos *Cursos*, se refere à arte do passado, apesar da filosofia que se mantém até o presente – contexto de Hegel. O verdadeiro sentido da filosofia e da estética está presente na dialética do sistema filosófico hegeliano e pensa-la atualmente consiste na real atividade filosófica.

[20] CdE I, p. 35.

A dialética da tonalidade em Hegel e as Consequências do prosaísmo na filosofia da música

Mestrando Marlon Santos Trindade
(UFOP, Ouro Preto)
mar3santos@yahoo.com.br

Resumo: Tomando como base teórica a estética proposta por Hegel, tal como foi formulada nos livros "Cursos de Estética", essa comunicação tem como objetivo, a partir da análise dos conceitos de dialética da tonalidade, poético e prosaico, mostrar como a idéia de prosaísmo leva à superação da obra de arte como uma forma ideal de manifestar um conteúdo absoluto, e suas repercussões na idéia de tonalidade na música como conteúdo verdadeiro. Seu prognóstico de superação da arte cria na música um deslocamento de seu conteúdo verdadeiro, poético, onde reconhecemos o substancial por meio do exterior mesmo que, segundo Hegel, na música é a tonalidade, para um conteúdo prosaico, que aqui interpretamos como atonalismo, pois ele não vai até um conceito tonal que lhe seja exterior. Hegel não conviveu com o atonalismo, mas segundo sua estética, podemos pensá-lo como um conteúdo prosaico na música. Assim, para Hegel, tal conteúdo seria um conteúdo não verdadeiro, criado pela liberdade da subjetividade do artista. Portanto, há no prosaico um conteúdo, mas ele é empírico, e não transcendental.

Palavras-chave: Dialética, Tonal, Conteúdo Absoluto, Prosaísmo, Atonal

Abstract: Building on the aesthetic theory proposed by Hegel, as formulated in the books "Lectures on Aesthetics", this communication has the goal, from the analysis of the concepts of dialect from tonality, poetic and prosaic, of showing how the idea of prosaicness leads to the overcoming of the work of art as an ideal way of expressing an absolute content, and its repercussions on the idea of tonality in music as real content. His prognostic creates in music a shift from its real content, poetic, where we recognize the substantial through the outside, which in music, according to Hegel, is tonality, to a prosaic content, here interpreted as atonalism, as he doesn't develop an ouside concept (tonal). Hegel and atonality weren't contemporaneous, but accordinf to his aestethic, we can think of it as a prosaic content in music. Thus, for Hegel, such content would be a non true content, created by the freedom of the artist's subjectivity. Therefore, there is content in prosaic, but it is empirical, not transcendental.

Keywords: *Dialectic, Tonal, Absolute Content, Prosaism, Atonal*

A arte faz parte do espírito absoluto em Hegel. Ela manifesta em seu sensível um conteúdo absoluto. Sua estética trata do conceito, que a princípio está in abstrato, mas que em um processo dialético, se efetiva no fenômeno, que é a própria obra de arte. A junção dos dois é a própria concretização daquilo que Hegel chama de Idéia. O conceito existe de forma universal e como auto desenvolvimento de cada parte. O conceito já é totalidade, mas ele é o próprio efetivo em movimento, em sua formação. O conceito é mediado de seus momentos particulares. Segundo Hegel, se engana quem pensa que conceito e Idéias são contrários. Eles são o mesmo, mas só que o conceito é in abstracto e a Idéia é o efetivo mais o conceito em unidade, são momentos do mesmo. Essa plena realização da Idéia é o Ideal.

> O conceito é a unidade Ideal mediada de seus momentos particulares e não renuncia sua universalidade na objetividade dispersa, mas revela esta unidade por meio da realidade e nela. Pois constitui seu próprio conceito conservar a unidade consigo em seu outro. Apenas assim ele é a totalidade efetiva e verdadeira.[1]

Desta forma a arte pertence ao espírito absoluto, pois ela manifesta em si o conteúdo verdadeiro, que no caso da música, é a tonalidade para Hegel.

Pois a condição da obra de arte em Hegel é ser uma esfera do espírito absoluto, juntamente com a religião e a filosofia. Ela é um sensível que expõe um conteúdo absoluto. Mas a arte é o primeiro momento da unidade entre a aparência e a essência, que é a própria beleza, onde o conteúdo está acima da forma sensível. Assim, a arte, pelo sensível da forma, é para a intuição, mas há nela o espírito, que no caso da música é o sistema tonal, que guia a audição para a resolução da dissonância.

Assim, para Hegel, obra de arte é uma produção sensível dirigida para o sentido humano. Para ele, a bela arte deve suscitar o sentimento de agrado. O belo seria a justa adequação de um conceito ao efetivo. Hegel acha infrutífera uma reflexão voltada para os sentimentos, uma vez que esses são subjetivos, indeterminados, o que abstrai justamente do autêntico conteúdo. Diante disso, Hegel lança a reflexão sobre o espírito consciente na superfície exterior, onde, para ele, o exterior é a própria coisa. Eis aqui um dado importante para a argumentação deste texto, pois não tendo a música conceito, lhe resta o formal. E o conceito de tonalidade terá importância no formal (*Gestalt*), como define o tra-

[1] G. W. F. HEGEL, Cursos de Estética (Tradução de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle, consultoria Victor Knoll), São Paulo: Edusp, 2001a, p. 125.

dutor de “Cursos de Estética” de Hegel, Marco Aurélio Werle, onde “A diferença básica entre *Form* e *Gestalt* reside no fato que *Gestalt* é necessariamente uma forma efetiva, determinada, ao passo que *Form* possui um cunho mais geral, universal e indeterminado”.[2]
Entre os produtos da arte o espírito somente tem a ver com o que lhe é próprio.

> No entanto, se as obras de arte não são pensamentos e conceito, mas um desenvolvimento do conceito a partir de si mesmo, um estranhamento na direção do sensível, então a força do espírito pensante reside no fato de não apenas apreender a si mesmo em sua Forma peculiar como pensamento, mas em reconhecer-se igualmente em sua alienação (*Entäuberung*) no sentimento e na sensibilidade, apreender-se em seu outro, transformando o que é estranho em pensamento e, assim, o reconduzindo de volta a si.[3]

Há um desenvolvimento desse conceito nas respectivas etapas históricas, que são as artes simbólicas, clássicas e românticas.

Essas etapas vão se superando (*Aufhebung*) consecutivamente, onde há uma busca pelo mais espiritual ou conceitual, que é seu objeto, o absoluto. De acordo com Hegel, é nesse contato com a obra que o homem, via estética, pode conhecer. A arte pertence à primeira forma de conhecimento, que é a estética, a sensível, mas essa forma de conhecimento não é o puro conceito, e será superada pela religião revelada, essa por sua vez é superada pelo saber filosófico.

Segundo Hegel, nas Formas particulares, “Cada arte tem o seu tempo de florescimento de formação consumada como arte – e para ambos os lados um antes e um depois desta consumação”.[4] Sendo as obras de arte obra do espírito, elas não estão já prontas no interior como se fossem naturais, elas tem um “começar, progredir, consumar e finalizar, um crescer, florescer e degenerar”.[5]

Com relação a idéia como a efetivação do conceito com a realidade, em primeiro lugar temos as artes simbólicas nesta primeira junção entre forma e conteúdo. “O espírito ainda não livre para si mesmo; ele procurava

[2] Ibid., p. 12.

[3] Ibid., p. 37.

[4] G. W. F. HEGEL, Cursos de Estética, São Paulo: Edusp, 2002c, p. 16.

[5] Ibid.

o que para ele era absoluto ainda no natural, e por isso, apreendeu o natural como divino em si mesmo",[6] em uma concordância abstrata entre significado e forma. Nela sobra matéria (forma) e falta espírito (conteúdo). São as artes da antiguidade não clássica. É a arte do sublime. Em particular a arquitetura, "na qual a materialidade da construção coincide com o espaço tridimensional imediatamente dado, destinado ao abrigo da divindade".[7] A autonomia de uma construção arquitetônica, enquanto obra de arte, está em ter como finalidade ser monumento, e não habitação.

O desenvolvimento da espiritualidade supera a configuração simbólica e migra para as artes clássicas, onde o sujeito é livre e universal. Mas a universalidade é particularizada, pois a forma exterior é particular determinada, é a forma humana. Há nela a perfeita adequação entre forma e conteúdo. Há o peso da pedra, mas existe um caráter de espiritualidade no modo como a forma humana se impõe a esta pedra, de modo que a forma humana é a totalidade harmonizada. É a arte ideal da serenidade. Os deuses gregos são expostos como individualidade, mas afetados pela forma humana. Em particular, a escultura clássica, que possui uma tridimensionalidade ideal.

A próxima forma que irá superar a forma clássica é a arte romântica. Nela a idéia do belo apreende a si mesmo como espírito absoluto, livre para si mesmo. Por isso o conteúdo exige mais do que pode oferecer a forma, onde o espírito transborda a matéria. Ter um extremo grau de racionalidade na arte já é um modo de transbordamento do espírito sobre a matéria. A arte romântica se particulariza na pintura, na música e na poesia.

Primeiro é a pintura que, nesse processo dialético, representa um espaço bidimensional, o que a torna mais ideal do que a escultura. Na pintura, a subjetividade humana manifesta-se no elemento luminoso da cor. É a intimidade dos sentimentos.

Assim, "a pintura resume a totalidade espacial das três dimensões. A concentração completa seria a do ponto como superação do que está lado a lado [...] Mas é apenas a música que caminha para esta negação [...]"[8]

A música supera a pintura por eliminar o elemento espacial, o que a torna mais espiritual. Eis seu ponto unidimensional em movimento, que é o movimento temporal das notas.

[6] G. W. F. HEGEL, Cursos de Estética, São Paulo: Edusp, 2000b, p. 338.

[7] RODRIGO DUARTE, A desartificação da arte segundo Adorno, in: Revista Artefilosofia, Ouro Preto, 2, 2007, pp. 19-35.

[8] G. W. F. HEGEL, Cursos de Estética, São Paulo: Edusp, 2002c, p. 202.

A música se apresenta como a segunda arte romântica, onde seu ser para o outro é destituído de consciência e é temporal. Ela é duplamente negativa, pois tem para si o subjetivo tanto como conteúdo quanto como forma. Seu material é o som, que é abstrato, e tem um interior sem objetivo, sem conceito. Sua tarefa é "deixar ressoar [...] o modo no qual o si mesmo mais íntimo é movido em si mesmo segundo a sua subjetividade e alma ideal",[9] através do formal (*Gestalt*).

Faltando à música o elemento mais espiritual, o conceito, ela será superada pela poesia, que ocupa o lugar mais elevado no sistema das artes particulares. A poesia supera a música por não mais manifestar o conteúdo espiritual numa matéria sensível exterior (o som) e sim interior, que é a linguagem. O ressoar é comum a ambas como material exterior, mas

> Para a música, no entanto, a configuração deste ressoar como ressoar é a finalidade essencial. Pois embora a alma leve ao sentimento o interior dos objetos ou o seu próprio interior no andamento e curso da melodia e suas relações harmônicas fundamentais, este não é, todavia, o interior enquanto tal.[10]

Na poesia, que é a terceira e última arte romântica, o elemento sonoro se rebaixa ao mero signo exterior da comunicação. Por meio deste preenchimento com representações espirituais, o som se torna fonema e a palavra se torna uma finalidade em si mesma. "São as formas espirituais que se colocam no lugar do sensível e fornecem o material a ser configurado".[11] Isso manifesta "o verdadeiro em si e para si do interesse espiritual em geral [...]".[12]

Aqui a música é o nosso foco. É justamente no som sensível que a forma (*Gestalt*), que é o sistema tonal, aparece. Segundo Hegel, a tonalidade é o verdadeiro. "Este movimento, como regresso da identidade a si mesma, é primeiramente, em geral, o verdadeiro".[13] É a tonalidade como a solução de uma contradição, a fim de levar uma satisfação ao ouvido e ânimo ou ao sentimento espiritual. É o conceito formal in abstracto que vai reger a obra. Aqui tal sistema tonal existe como um puro pensar, este está independente da obra, ele é o puro racional. O livro "Harmonia" de Scho-

[9] Ibid., p. 280.
[10] G. W. F. HEGEL, Cursos de Estética, São Paulo: Edusp, 2004d, p. 14.
[11] Ibid., p. 16.
[12] G. W. F. HEGEL, Cursos de Estética, São Paulo: Edusp, 2004d, p. 17.
[13] G. W. F. HEGEL, Cursos de Estética, São Paulo: Edusp, 2002c, p. 314.

enberg é um bom exemplo. Assim, a obra musical é o som sensível (ondas sonoras) regida pelo sistema tonal (conceito) e suas funções. É nos dois momentos do mesmo que há a idéia enquanto composição musical.

Cabe ao artista, em sua liberdade criativa, ir ao conteúdo verdadeiro tonal e expressá-lo na obra, mas há o risco do "subjetivismo irônico" do artista, o que deixaria a obra sem um conteúdo verdadeiro, e sim com um conteúdo subjetivo, abstrato.

> A liberdade do processo criativo constitui a essência espiritual própria da arte [...] Mas não se reduz a um mero distanciamento irônico de uma subjetividade abstrata, a subjetividade produtora e produzida pela arte é já espírito absolutizado, na medida em que a arte pertence à esfera cultural e, portanto, coletiva e universal de um povo.[14]

O conceito tonal já é totalidade, mas ele é o próprio efetivo em movimento, ele é mediado de seus momentos particulares, em sua formação. "Mas na era romântica houve o sobreposto do espírito sobre a matéria, o que a deixou menos bela, dissonante".[15] Poderíamos pensar nos últimos quartetos de Beethoven. Belo aqui entendido como justa posição entre o conceito e a forma em efetividade.

Vale ressaltar que, para Hegel , a música não possui conceito, e sim relações de medidas temporais dos sons ou técnicas. Hegel realiza uma filosofia da parte formal (*Gestalt*) da música. Por mais que para ele a música nos toque os sentimentos, e é através desses sentimentos que ela irá contribuir para a liberdade espiritual mediata do ouvinte, ele vê que esses efeitos sonoros que tocam os sentimentos são conseguidos através da organização da parte formal da música, que no caso é a relação de tensão e resolução. Por isso ele valoriza e faz uma filosofia da parte formal (*Gestalt*) da música.

Como resultante sonoro desse conhecimento teórico musical temos a música enquanto fenômeno que nos toca os sentimentos. O conceito tonal é para a consciência e é feito por e para uma razão humana. Mas este está em concordância ideal com a obra.

> "Pois segundo a essência do belo, no objeto belo devem aparecer tanto o conceito, sua finalidade e sua alma assim como sua

[14] MÁRCIA GONSALVES, O Belo e o Destino, Rio de Janeiro: 2001, p. 58.

[15] Ibid., p. 58.

> determinidade, multiplicidade e realidade exteriores em geral, operados a partir dele mesmo [...] o objeto apenas tem verdade enquanto unidade e concordância imanentes da existência determinada e da essência e do conceito autênticos. Uma vez que o próprio conceito é o concreto, sua realidade também aparece pura e simplesmente como uma configuração completa, cujas partes singulares se mostram igualmente como estando em animação e unidade ideais".[16]

Na música, como arte particular, o belo seria uma resolução após uma tensão. É a relação dominante-tônica, ele não conceberia uma tensão sem resolução na arte ideal.

> Oposições em geral não possuem, segundo o seu conceito interior, nenhuma sustentação firme, nem em si mesma nem em sua oposição. Ao contrário, elas sucumbem em sua oposição mesma. A harmonia não pode, por isso, ficar presa a tais acordes que apenas fornecem ao ouvido uma contradição que exige a sua solução para levar uma satisfação ao ouvido e ao ânimo. Com a oposição, nesta medida, está imediatamente dada a necessidade de dissolução de uma dissonância e um retorno às tríades[17]

da tônica.

Segundo seu conteúdo,

> apenas quando no elemento sensível dos sons e em sua figuração variada expressa algo de espiritual de modo adequado, a música também se eleva à verdadeira arte, independente se este conteúdo alcança por si expressamente sua designação mais precisa por meio de palavras ou se deve se sentido mais indeterminadamente a partir dos sons e de suas relações harmoniosas e animações melódicas.[18]

Aqui espírito adequando como tonal. Nessa busca pelo mais espiritual, Hegel expõe como a música, internamente ao seu formal, passa por um processo de superação: o ritmo, a harmonia e a melodia. São graus de consciência. Cabe à arte, sendo uma esfera do espírito absoluto, a tarefa de elucidar a consciência, de conduzi-la ao espírito absoluto, que no caso da música é a tonalidade como resolução de uma dissonância, que terá

[16] G. W. F. HEGEL, Cursos de Estética, São Paulo: Edusp, 2001a, p. 129.
[17] G. W. F. HEGEL, Cursos de Estética, São Paulo: Edusp, 2002c, p. 314.
[18] Ibid., p. 289.

essa função. "A arte então tem a tarefa de deixar a consciência contemplador a sabida e consciente de si como espírito livre",[19] pois na esfera da arte é tendo contato com o conteúdo espiritual da obra de arte que a consciência caminha rumo ao espírito absoluto, sendo que a forma é o aparecer deste conteúdo espiritual. Por isso a arte vai ser uma etapa dessa caminhada, mas segundo Hegel, "[...] devemos, entretanto, lembrar que ela não é, seja quanto ao conteúdo seja quanto a forma, o modo mais alto e absoluto de tornar conscientes os verdadeiros interesses do espírito".[20]

Assim, na música há um movimento de superação (Aufhebung). Nesse movimento dialético o ritmo afirma a unidade temporal que é a exterioridade negativa, como separação recíproca suprimida, onde há uma conexão quantitativa. A fim de pôr regras nesta busca pelo mais ideal na música, temos primeiramente a medida temporal, ou seja, compasso e ritmo. As oscilações sonoras só se tornam arte primeiramente pois seguem sucessivamente, e assim, o material sensível entra na música com a sua duração temporal de seu movimento. O tempo, por sua vez, "é exterioridade negativa: como separação recíproca suprimida, ele é o pontual [*das Punktuelle*] e, como atividade negativa, a superação deste ponto temporal em um outro, o qual igualmente se supera, se torna um outro, etc",[21] mas cada nota é única no agora, onde, ela está em relação quantitativa com outras notas, onde o tempo se torna numerável. Nessa sucessão do tempo, onde as notas que se sucedem enquanto pontos temporais, "o tempo se revela como o fluir uniforme e como a duração em si mesma destituída de diferença".[22]

O compasso estabelece uma unidade temporal determinada como medida e regra tanto para a interrupção como para a duração. Aqui, o retorno a si mesmo da autoconsciência é o caminho ao saber absoluto. Há na música, como em todo o seu sistema filosófico, a diferença de graus de consciência. O eu retorna a si mesmo por meio do compasso, mas junto da unidade determinada existe o não uniforme, que será ordenado pela determinidade da medida e esse se tornará uniforme. Isso dá ao compasso sua determinidade. O ritmo traz a vivificação: o acento valoriza o forte e o fraco.

---

[19] RODRIGO DUARTE, A Desartificação da Arte Segundo Adorno, in: Revista Artefilosofia, 2 (2007), p. 19-35.

[20] G. W. F. HEGEL, Cursos de Estética, São Paulo: Edusp, 2001a, p. 34.

[21] G. W. F. HEGEL, Cursos de Estética, São Paulo: Edusp, 2002c, p. 300.

[22] Ibid., p. 300.

O tempo está em conexão com o interior subjetivo. A unidade a princípio permanece consigo mesma abstrata, ela consiste no fato

> de se fazer a si mesma objeto, mas em superar esta objetividade – que é ela mesma apenas de espécie ideal e é o mesmo que o sujeito – e desse modo produzir-se a si como unidade subjetiva. A atividade igualmente ideal é, em seu âmbito da exterioridade, o tempo.[23]

O tempo elimina o um-do-lado-do-outro espacial e vai para o ponto temporal um-depois-do-outro, que se efetiva no momento, no agora. O ponto temporal é negação de si, pois ele é este agora, mas se suprime imediatamente por um outro agora, eis sua atividade negativa. Decorrente da exterioridade que é onde o elemento tempo se move "não ocorre a passagem para a unidade verdadeiramente subjetiva do primeiro ponto temporal com o outro, para o qual o agora se suprime, mas o agora permanece, todavia, em sua mutabilidade, sempre o mesmo".[24] Tomado como mero ponto temporal, cada ponto é um agora e nessa supressão é diferente um do outro, mas o agora é o mesmo. Assim é o eu abstrato do objeto, "para o qual ele se suprime e no mesmo se reúne consigo, já que este objeto é ele mesmo apenas o eu vazio".[25]

O eu efetivo pertence ele mesmo ao tempo, com o qual ele coincide. Ele é este movimento vazio "de se por como um outro e de superar esta mudança, alcançar a si mesmo isso, o eu e apenas o eu como tal. O eu é no tempo, e o tempo é o ser do sujeito mesmo".[26] O tempo fornece o elemento essencial do som e ao mesmo tempo o tempo do som é o tempo do sujeito. O som penetra no si-mesmo, apreende sua existência simples e dá ao eu o movimento temporal e seu ritmo. Já os sentimentos da música acrescentam ao sujeito um conteúdo mais determinado.

Assim, a temporalidade é a negação do espaço, ela dá à consciência o movimento de projetar-se para fora, sendo o ponto temporal negação de si. O movimento da consciência ao intuir a si mesmo, tem em si o tempo enquanto decurso. A música representa o movimento temporal do interior.

[23] G. W. F. HEGEL, Cursos de Estética, São Paulo: Edusp, 2002c, p. 294.

[24] Ibid.

[25] Ibid.

[26] Ibid.

Nessa busca pelo mais ideal na música surge o reino dos sons como sons, que é a própria alternância dos instrumentos e suas relações, a saber, a harmonia. Hegel nos aponta que é o movimento linear que constitui o movimento dominante. Assim, os instrumentos de percussão são subordinados, pois a superação de si e exteriorização do ponto não é a superfície, e sim a direção linear. Do ritmo para as notas musicais em si enquanto sistema.

Na harmonia os sons estão distanciados uns dos outros em intervalos. Tais escolhas não são arbitrárias e sim necessárias ao interior, tanto para as partes quanto para o todo, pois pertencem ao conceito de tonalidade. Dentro da harmonia, as escalas surgem como uma sucessão de sons que se ordenam segundo sua totalidade. Sua nota fundamental é a

> Tônica que se repete em sua oitava e estende os seis sons restantes no interior deste duplo limite, o qual, desse modo para que o som fundamental em sua oitava concorde imediatamente consigo mesmo, volta para si mesmo.[27]

A partir das escalas surgem as tonalidades, onde “cada som da escala, a saber, pode ele mesmo ser novamente transformado em som fundamental de uma nova série particular e sons, que se ordena como a primeira segundo a mesma lei.” [28] Ele observa que os sons das escalas estão numa relação de

> concordância mútua mais imediata ou de um desvio e diferença mais essenciais um diante do outro, então também as séries que decorrem destes sons, enquanto sons fundamentais, mostram ou uma relação mais precisa de parentesco e, por isso, permitem mais imediatamente uma transição de uma para a outra ou impedem uma tal progressão não mediada, por causa de sua estranheza.[29]

O sistema dos acordes enquanto concordância sonora dos sons mesmos, surge como diversos sons unidos em um mesmo soar, uma vez que as escalas se limitaram a terem cada escala surgindo para si mesmo isoladamente, tendo ainda um soar abstrato com uma determinidade par-

[27] G. W. F. HEGEL, Cursos de Estética, São Paulo: Edusp, 2002c, p. 311.
[28] Ibid., p. 312.
[29] Ibid., p. 312.

ticular. Os sons passam a ter uma relação mútua, que se concretizam no acorde, que já possui uma regularidade interna que ordena a sucessão dos sons. Ele apresenta uma combinação que será regida por leis, que são a doutrina da harmonia, "segundo o qual também os acordes novamente se desdobram num sistema em si mesmo necessário".[30] Ele aponta para uma ordenação maior, absoluta e verdadeira.

Nesse novo sistema dos acordes que se apresenta, as harmonias são particulares e diversas, são sons particulares mas que em junção, se tornam harmônicos. Mas que num conjunto de acordes, temos um todo dos acordes particulares.

Nessa junção dos sons enquanto notas haverá uma relação, de atração e repulsão. São notas que dentro dessa atração em torno de um todo maior, se atraem. São os sons que "imediatamente concordam uns com os outros. Nesse soar não se apresenta, por conseguinte, nenhuma oposição, nenhuma contradição e a consonância completa permanece impertubada".[31] São os acordes consonantes, cuja a base são as tríades, que é o acorde de três sons, e que é formada pela tônica ou fundamental, a terça ou mediana e a quinta ou dominante. Segundo Hegel, eis a natureza do acorde simples enquanto tal. Nessa relação há sons diferentes, mas que se harmonizam de forma perfeita;

> trata-se de uma identidade imediata, à qual, porém, não falta em particularização e mediação, ao passo que a mediação ao mesmo tempo não fica presa à autonomia dos sons diferenciados e apenas pode conectar-se como o mero ir e vir de uma relação relativa, e sim realiza efetivamente a unificação e, desse modo, retorna em si para a imediatidade.[32]

Mas para ele, a consonância não se mantêm para sempre, haverá uma cisão, uma tensão, que por sua vez, necessitará de uma resolução, de uma síntese. Portanto Hegel passa a falar da oposição, ou desse momento da negatividade. Assim, como há notas que são concordantes, há notas que superam essa concordância. Um tal som é a sétima menor e a nona, pois sendo esses sons pertencentes à totalidade dos sons, eles vão procurar aderir à tríade. Mas é nesse momento que a relação de mais justa adequação se rompe, pois esses novos sons soam de forma

[30] G. W. F. HEGEL, Cursos de Estética, São Paulo: Edusp, 2002c, p. 313.

[31] Ibid., p. 313.

[32] Ibid., p. 313.

diferente ou não consoante, surge assim uma diferença determinada, e na verdade como oposição. Isso que constitui a

> autêntica profundidade do soar, o fato de que ele também prossegue para oposições essenciais e não teme a agudeza e o dilaceramento delas. Pois o verdadeiro conceito é certamente unidade em si mesma; mas não apenas imediata, e sim, essêncialmente unidade em si mesma dissociada, que se decompões em oposições.[33]

Hegel diz que desenvolve em sua lógica o conceito como subjetividade, como unidade ideal transparente que se supera no que lhe é oposto, na objetividade,

> aliás, ela mesma como mera idealidade [Ideelle] é apenas uma unilateralidade e particularidade que se conserva diante de um outro, de algo oposto, da objetividade, e é apenas subjetividade verdadeira quando penetra nesta oposição e a supera e dissolve.[34]

Sendo a música arte, ela pertencente ao mundo efetivo como sendo uma natureza mais elevada, ela é dotada da capacidade de suportar e vencer em si mesma a dor da oposição. Cabe a ela expressar tanto o significado interior como o sentimento subjetivo do Conteúdo o mais profundo. Suportar a dor, sentimento esse presente no mundo religioso cristão,

> no qual os abismos da dor constituem um lado principal, então a música deve possuir em seu âmbito sonoro meios que são capazes de descrever a luta das oposições. Este meio ela conquista nos acordes dissonantes dominados de sétima e nonos.[35]

Por último, no processo de superação em busca do mais espiritual, Hegel nos aponta o melódico como a verdadeira liberdade dos sons, onde a harmonia e o ritmo estão a favor dela. A melodia é o poético da música, a linguagem da alma que derrama o prazer interior e a dor da alma.

> A audácia da composição musical abandona a progressão meramente consoante, parte para oposições, convoca todas as

[33] Ibid., p. 314.
[34] Ibid., p. 314.
[35] Ibid., p. 314.

> contradições e dissonâncias mais fortes e revela seu poder revolvendo todas as potências da harmonia, cujas lutas ela igualmente tem de poder acalentar e com isso tem a certeza de festejar a vitória satisfatória do repouso melódico. Esta é a luta entre a liberdade e a necessidade: uma luta entre a liberdade da fantasia, de se abandonar às suas asas, com a necessidade daquelas relações harmônicas que ela necessita para a sua exteriorização e nas quais reside o seu próprio significado”.[36]

Depois vem a tonalidade como sistema verdadeiro. Partindo de uma tonalidade formam-se os modos, onde cada nota da escala pode tornar-se a fundamental. Isso amplia a riqueza dos sons, pois amplia a relação de parentesco entre a fundamental e o restante da escala. O modo maior e menor alteram os sentimentos. Surge o sistema dos acordes que é a superação de um determinado particular, pois nos acordes, por meio de sua relação mútua, diversos sons têm de se unirem em um e mesmo soar. Há os sons que concordam uns com os outros. São as consoantes, cuja base é a terça, quinta e a fundamental. É a tríade, é o ressoar harmônico em sua forma mais simples. Há notas que superam esta concordância. É a sétima maior ou menor que apresenta uma diferença determinada como oposição. Segundo Hegel

> É isso que constitui a autêntica profundidade do soar, o fato de que ele também prossegue para oposições essenciais e não teme a agudeza e o dilaceramento delas. Pois o verdadeiro conceito é certamente unidade em si mesma; mas não apenas imediata, e sim essencialmente unidade em si mesma dissociada, que se decompôs em oposições. Assim, por exemplo, [...] o conceito como subjetividade, mas esta subjetividade como unidade ideal transparente se supera no que lhe é oposto, na objetividade; aliás, ela mesma como a mera idealidade é apenas uma unilateralidade, a particularidade que se conserva diante de um outro, de algo oposto, da objetividade, e é apenas subjetividade verdadeira quando penetra nesta oposição e a supera e dissolve.[37]

O artista deve possuir mecanismos de suportar e superar a dor da oposição, e este meio ele conquista com os acordes dissonantes denominados de sétima e de nona. Esses constituem a própria tensão.

[36] Ibid., p. 318.

[37] G. W. F. HEGEL, Cursos de Estética, São Paulo: Edusp, 2002c, p. 313.

É esta mesma unidade que as notas possuem que vai garantir a superação desta dor, pois, segundo Hegel, oposições em geral não possuem, segundo o seu conceito interior, nenhuma sustentação firme, nem em si mesmas nem em sua oposição. Ao contrário, elas sucumbem em sua oposição mesma. A harmonia não pode ficar presa a tais acordes, pois é preciso levar aos ouvidos a resolução. Com a oposição, nesta medida está imediatamente dada a necessidade de uma dissolução da dissonância e um retorno às tríades. "Este movimento, como regresso da identidade a si mesma, é primeiramente em geral, o verdadeiro".[38]

Nesta passagem percebemos que Hegel estabelece que, segundo seu sistema, o que há de conteúdo mais espiritual na música é justamente o retorno à tônica.

Hegel não viu o resultado histórico desse seu prognóstico do fim da arte na música, mas seu sistema nos dá as bases para pensá-la. Aqui pretende-se uma interpretação, a da dissonância sem resolução ou o atonalismo.

Desta forma, o prognóstico de Hegel sobre a "morte da arte" tem no prosaísmo sua causa. É o rumo ao prosaico, caminho este trilhado pela arte. É um deslocar do poético para o prosaico, de um conceito ideal para um empírico que se esgota em si mesmo. Não há um ir a uma idéia que seja um conceito exterior à própria obra, o conteúdo da obra está nela mesma.

Por sua vez, o prosaico se diferencia do poético. É no poético originário que se encontra a obra de arte ideal, onde não havia surgido a cisão entre os extremos: idéia e sensível. Já no prosaico justamente essa união sofrerá uma cisão, onde o conteúdo da obra se encerra no fenômeno. Assim tal conteúdo deixa de ser absoluto e se torna prosaico. No poético, por sua vez, há a obra como efetividade de uma idéia que não se esgota no seu fenômeno. Mas só haverá uma Idéia se ela manifestar-se no fenômeno, como a tonalidade na música, por exemplo. Aqui o som se torna mero meio, e o sistema tonal é o próprio conceito formal, como lei absoluta, isso é, como conteúdo verdadeiro. Com o prosaísmo, este conteúdo vai se deslocar para o atonal. No atonal, a relação tensão – resolução é negada, havendo só tensão.

[38] Ibid., p. 314.

Tal sistema tonal é próprio da razão em Hegel, tal conteúdo verdadeiro (tonal) foi sendo construído historicamente, desenvolvendo-se até o seu ápice, com Beethoven.

Segundo Hegel, é no puro pensar que está o conhecimento. É na construção racional do formal que está o verdadeiro da música. Pois só tendo uma forma tonal bem construída que a obra musical poderá oferecer ao ouvinte algo de mais espiritual, algo que lhes toque os sentimentos, conduzindo-o à síntese tonal, que é a resolução de uma tensão. Para ele tal conteúdo verdadeiro está no poético e não no prosaico. Assim a tonalidade é o verdadeiro e a obra a manifesta. Mesmo se uma partitura, por exemplo, de uma missa católica barroca mineira de José Joaquim Emérico Lobo de Mesquita tenha se deteriorado, esquecida em algum porão de uma igreja, a tonalidade em-si não se perde, pois ela é o próprio conceito verdadeiro para Hegel, que se manifesta na obra mas que não se esgota no fenômeno. O conceito de tonalidade transcende a obra, a obra apenas o manifesta. Por sua vez, sem a obra, a Idéia não se efetiva. Eis a dialética em Hegel entre Idéia e sensível, eis a condição da arte.

Portanto, na idéia de prosaísmo temos o motivo da superação da arte. Se, para Hegel, a questão é ter consciência de si, temos que ter diante da consciência um conteúdo absoluto, de modo que a conduza à verdade. É a função da obra poética. Uma obra poética

> desmembra a existência concreta nas suas diferenças e eleva-a na forma de universalidade abstrata, [...] ela ainda mantêm estes dois extremos em mediação inseparada e desse modo, é capaz de permanecer no centro sólido entre a intuição comum e o pensar.[39]

No poético há o caráter imagético, onde há aquilo que aparece, mas nele está contido todo um universal conceitual que o faz, o dá medida temporal dos sons, que é a tonalidade. Já o prosaico

> "possui o significado como tal, o que ele toma como seu conteúdo. Por isso ele não tem nem a necessidade de colocar diante dos nossos olhos a realidade mais precisa de seus objetos, nem – tal como é o caso na expressão não propriamente dita – de suscitar em nós uma outra representação (tonal), a qual ultrapassa aquilo que deve ser expressamente o exterior dos

[39] G. W. F. HEGEL, Cursos de Estética, São Paulo: Edusp, 2004d, p. 50.

objetos; mas isso não ocorre por causa do imagético, e sim devido a qualquer finalidade prática particular".[40]

Haverá uma exatidão nesse apresentar prosaico.

Dessa forma, a partir desse prognóstico hegeliano de fim da arte tendo o prosaico como causa, achamos uma chave para interpretarmos o fato de que na música do início do século XX a dissonância não se resolve, as notas não mais retomam a um conceito tonal que lhes é externo. Esse não retorno à tônica é o que aqui chamamos de o próprio prosaico, onde a lei começa e termina com o próprio subjetivo do artista. A obra é ela mesma, onde reinará apenas o arbítrio de um indivíduo particular. Assim o artista subjetivo negará todo um constructo histórico social. É o atonalismo, onde não há regras tonais de composição, onde vale é o próprio subjetivismo do artista compositor, onde ele não realiza um ir a um conceito tonal que o guie. Tal obra no prosaico possui sim um conteúdo, mas não um conteúdo poético, absoluto, e sim prosaico, subjetivo.

Há aqui um deslocar do conteúdo, ele sai do poético e vai para o prosaico. Hegel aponta para uma cultura reflexiva que sobrepuja a bela arte, onde a arte deixa de ser a forma mais ideal de manifestar esse conteúdo verdadeiro. Continua havendo obras de arte, mas essas sendo prosaicas não tocam nenhum conteúdo verdadeiro. Eis uma interpretação do prosaísmo na música. Esse não retorno à tônica para Hegel seria inconcebível como bela arte, como manifestação de uma idéia absoluta em um sensível. Desta forma, há sim um conteúdo na música atonal, mas um conteúdo subjetivo, prosaico, e não mais absoluto.

Hegel morre em 1831, ele não conviveu com nenhuma música atonal, mas os seus escritos estéticos nos dão uma chave para entendermos, o porque do inevitável atonalismo que se inicia nos fins do séc. XIX. Segundo nossa leitura de Hegel, tal atonalismo pode ser considerado fruto do prosaísmo, de um próprio pragmatismo na filosofia da música.

---

[40] Ibid., p. 53.

FILOSOFIA DA HISTÓRIA

A natureza racional da história em Hegel

Graduada Marister M. Frota Prado

(UECE, Fortaleza)

maristerprado@gmail.com

Resumo: Nas *Lições da Filosofia da História Universal* (1837) Hegel conceitua História como o campo onde o Espírito absoluto se realiza livre e explica os três métodos como escrevê-la: HISTÓRIA ORIGINAL, HISTÓRIA REFLETIDA (universal, pragmática, crítica e parcial) e a HISTÓRIA FILOSÓFICA como o ápice da exposição. Ela esclarece, justifica e se define como a contemplação ponderada da própria história. Hegel apela para o "pensar"; há um critério de racionalidade capaz de decifrar o sentido do desenrolar histórico. A Razão como base da história é: astuta, realiza sua finalidade; seu conteúdo é infinito; é da ordem do absoluto e tem sua ligação com Deus – Espírito absoluto livre. O homem pertence à categoria da contingência, possuidor da "idéia e paixões", mas rumando à liberdade. A História dos povos expõe a idéia do progresso da Liberdade nos períodos históricos: os Orientais, alguém era livre. Com os Gregos nasce a consciência de Liberdade – alguns são livres. Com os Romanos está a representação da universalidade abstrata, e com os Germânicos, sob a influência da Reforma Protestante, todos são Livres.

Palavras-chave: História, Razão, Liberdade, Progresso

Abstract: *On the Lectures on the Philosophy of History (1837) Hegel defines History as the field where the absolute Spirit accomplishes itself and he explains the three methods by which History is written: ORIGINAL HISTORY, REFLECTED HISTORY (universal, pragmatic, critics and partial) and PHILOSOPHICAL HISTORY with the apex of the exposition. It clarifies, justifies and is defined as the pondered contemplation of history itself. Hegel appeals for a "thinking"; there is a criterion of rationality capable to decipher historical flow. Reason, as basis in history is: astute, accomplishes its goal; its content in infinite; it is of absolute order and has connections with God – free absolute Spirit. Man belongs to the category of contingent, holder of ideas and passions, but directing to freedom. People's History exposes the idea of progress of Freedom in the historical periods: the Westerns, some were free. With the Greeks the Liberty consciousness is born – some are free. With the Romans there is the representation of abstract universality e with Germans, under the influence of protestant reform, all are free.*

Keywords: *History, Reason, Freedom, Progress*

I. Introdução

Hegel viveu os primeiros anos do chamado tempo pós-revolucionário que cobriu toda Europa a partir de 1789, quando Napoleão Bonaparte, a quem ele chamou de "Espírito do mundo" deu uma nova configuração política ao mundo de então. São características do cenário sócio-histórico do mundo moderno: a reorganização do Estado e da sociedade com base na Razão, o ajuste das instituições quer sociais e políticas à liberdade do indivíduo, as idéias filosóficas se apresentavam sob nova estrutura – a conceitual, o homem busca a superação do longo período de opressão e toda orientação visava o progresso no conhecimento, o mundo deveria ser pensado sob a ordem da Razão.

A Revolução Francesa além de alimentar o ideal de liberdade encontrou também suporte no capitalismo industrial nascente. O próprio Império Napoleônico consolidou a economia liquidando as tendências radicais provocadas pela revolução.

Havia naquela ocasião filósofos franceses que viam no crescimento industrial o poder capaz de conduzir os homens a uma sociedade livre e racional, como foi o caso de Saint-Simon. Enquanto os filósofos alemães, notadamente Hegel, se ocupariam com a "idéia" da liberdade ou o seu conceito. Portanto, aquilo que se escrevia sob a luz do seu olhar de filósofo, procurou não somente compreender, mas também refletir e responder aos questionamentos, definindo assim o conteúdo do seu próprio tempo, como ele mesmo exigia. Seu pensamento apreendeu tudo, inclusive o ser.

A sua resposta veio em forma de preleção onde ele mesmo expressou que seu "propósito não era extrair da história reflexões gerais, ilustrando-as por meio de exemplos tomados do curso dos acontecimentos, mas apresentar o próprio conteúdo da História Universal".[1] Ele compreendeu que a Revolução Francesa trouxe um espírito novo e exigia categorias novas para ser entendida. Respondendo ao ideal libertário vindo da França propõe uma nova visão de mundo; sua proposta filosófica é a história, isto é, o modo de pensar o universo, a vida, as crenças, as instituições, a cultura, a política, o saber e a própria vida social estaria sob a perspectiva histórica. É o que se pode chamar de historiocentrismo.

A história surge no cenário do tempo como o "devir do espírito que por certo não tem a sua verdade num resultado final, mas num processo

---

[1] G. W. F. HEGEL, Filosofia da História, Brasília: UNB, 1995, p. 11.

temporal do ser espiritual, na medida em que expõe a sua substância nas fases da evolução".[2] Hegel coloca a idéia no plano da realidade que se exterioriza na existência, portanto a história do mundo é senão um curso percorrido pela razão cujo desenvolvimento é progressivo, perfectível, que visa o aperfeiçoamento. Esta consideração pensante da história define Hegel como aquele que conciliou a filosofia à história, sendo ele o filósofo da história e o historiador da filosofia. Antes de conceituar o que vem ser história ele apresenta os métodos de como escrevê-la.

II. Desenvolvimento

Os métodos é a explicação filosófica como a história se apresenta. A história pode ser entendida de três maneiras como: HISTÓRIA ORIGINAL, HISTÓRIA REFLETIDA (esta podendo ser classificada como: história universal, história pragmática, história crítica, história parcial) e HISTÓRIA FILOSÓFICA.

A História Original, tomando como exemplo os historiadores Heródoto, Tucídedis e o italiano Francisco Guicciardini, Hegel afirma: eles se propuseram a apresentar apenas as descrições dos feitos, dos acontecimentos, das situações que eles tinham diante de si da qual também fizeram parte. A história foi tratada apenas no campo da imagem intelectual, pois eles tiveram seus espíritos afetados e transpuseram com pessoalidade o que estava presente no exterior para dentro do reino das representações; as manifestações externas foram traduzidas em manifestações internas. Deram eles ênfase aos fatos sensíveis da imediatidade dos acontecimentos, fizeram uso dos relatórios elaborados por outros, como mitos e canções porque ninguém é capaz de sozinho captar a totalidade histórica; eles se assemelharam aos poetas por terem usado a linguagem formal como ingrediente para exteriorizarem o material de sua sensibilidade; fixaram a história no templo de Mnemósine de modo que o fugaz se imortalizou. Suas obras foram traduzidas em forma de uma obra imaginária, por isso seu conteúdo histórico não podia ser de grande abrangência, todavia tais historiadores mantiveram uma identificação com sua obra, pois além de descreverem, também participaram e vivenciaram os acontecimentos. Para Hegel eles traçaram sem a devida reflexão as épocas breves, as criações individuais das pessoas e dispuseram como algo isolado, apenas

[2] NICOLAI HARTMAN, A Filosofia do idealismo Alemão, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, p. 633.

composição do quadro que eles apresentavam para ser encarado. Esse tipo de história é transmitido com certa plasticidade, pois ela passa para a posteridade embora seus historiadores apenas vivessem o espírito dos acontecimentos, sem os terem ultrapassado.

A *História Refletida Universal* cujos representantes apresentados por Hegel foram: Tito Lívio, Diodoro de Silícia e o suíço Johannes Von Müller, têm como exigência a visão total de um povo, país ou mundo. O historiador tem como finalidade a elaboração do material histórico até onde ele pode chegar com seu espírito e vai assinalar a diferença entre o espírito dele mesmo que escreve e o conteúdo escrito. Neste caso, o importante será: o princípio como o autor aborda o conteúdo, o significado das ações e acontecimentos descritos e depois o método utilizados por eles para escreverem a história. Esse tipo de história tem ligação como a História Original quando o seu objetivo for a apresentação da totalidade da história de um país. Tais historiadores escreveram a história de maneira tão brilhante que a impressão que se dá ao leitor é que eles viveram a história ou que eles tenham sido contemporâneos ou testemunhas oculares dos acontecimentos. Entretanto para Hegel, nesses historiadores havia um distanciamento entre eles e as épocas por eles descritas. O espírito que se manifestava neles, isto é, suas individualidades espirituais pertenciam a um período completamente em desacordo com o espírito dominante ao período que eles escreveram. Para Hegel esse tipo de história é apenas aquela que abandona a pretensão individual e se preocupa não somente em apenas abstrair o sentido dos acontecimentos, mas também em fazer do pensamento um grande sintetizador dos fatos históricos.

Na *História Refletida Pragmática* o passado é tratado como um mundo remoto. Os acontecimentos históricos são diversos, mas a essência do trabalho dos historiadores e seu contexto formam uma única peça. O passado então é anulado e os acontecimentos se tornam uma reflexão para o presente. Essas reflexões são interessantes e cheias de vida dependendo do espírito do escritor. Tal tipo de história ressalta o ensino moral obtido pela história e faz deste ensino a finalidade do seu trabalho, podendo ser utilizado na formação das crianças, pois enaltecem a alma e lhes pode incutir excelentes valores, o que para Hegel tal história é totalmente inválida, pois as épocas são distintas, cada uma delas tem sua representação individual de modo que so-

mente nelas as decisões e lições podem ser tomadas. Os historiadores tiveram à sua disposição o material que deram as condições para eles ordenarem e elaborarem as obras de modo que, nelas foram injetadas o seu espírito e este uniu-se ao momento histórico por eles narrado, por isso esse tipo de história apresentou-se de maneira multifacetada. Evidentemente tem seu valor, mas geralmente apenas oferecem o material, isto é, a matéria-prima.

Quanto a *História Refletida Crítica* é o tipo da história abordada nos dias de Hegel. Não se tratava de uma história em si, mas era a história da história. Tratava-se do julgamento das narrativas e a constatação de sua verdade e confiabilidade. A notabilidade deste método consistia na destreza do autor em extrair algo das obras narradas mais do que os acontecimentos em si. Segundo a ótica de Hegel foram os franceses que possuíam a característica de formular os juízos em forma de dissertações críticas, embora tivessem produzido várias obras com estrutura sólida e com crédito reflexivo, todavia por questão de opinião não consideraram o método crítico como sendo um método histórico; em vez disso apresentaram suas avaliações em forma de tratados críticos.

A *História Refletida Parcial* (Fragmentada) foi um tipo de história bastante desenvolvida e teve também grande êxito nos dias de Hegel, ele mesmo soube muito bem discorrer sobre este tipo de história. Ela é o tipo de história que faz a utilização das abstrações, é sucinta ao adotar pontos de vista universais ou gerais, por isso vai tratar da história da arte, do direito, da religião, e pode ser chamada de história especial por tratar da "espécie" do estudo. Suas ramificações vão ter relação direta com o conjunto histórico de um povo e vai estabelecer a mediação para a história universal filosófica.

O ápice dos tipos de história está com a *História Filosófica.* Os dois tipos de história expostas anteriormente tinham segundo Hegel, o seu conceito evidenciado por si mesmo, não havia necessidade de maiores esclarecimentos. O que ocorre diferentemente com esse novo tipo de história. A História Filosófica precisa ser esclarecida e também justificada. De modo geral ela pode significar ou ser definida como a contemplação ponderada da própria história ou a sua observação refletida. Neste momento, Hegel descarta, embora não despreze as outras maneiras de considerar a história; para ele "a

História Filosófica objetiva estabelecer uma ligação intrínseca entre os acontecimentos, descobrindo suas causas e fundamentos".[3] Hegel apela para o "pensar"; o pensamento está subordinado ao real, ao existente. Não é a verdade que é histórica, mas a história que é verdadeira. Seu julgamento passa por um critério de racionalidade, isto é por uma Razão que nela está presente, uma enteléquia como diria Aristóteles, de modo que é permitido decifrar um sentido no desenrolar do curso histórico, sentido que ganha um caráter de verdade da própria história que nela e por ela é manifestado. O mundo está sob o domínio, o governo da Razão.

A razão é, portanto, a força, a forma e o conteúdo infinito. Como substancia é em si mesma o material infinito de todas as formas de vida, quer material como espiritual. Como força infinita ela não é tão impotente a ponto de apenas produzir um ideal, uma intenção que permaneça na existência fora da realidade. Como forma infinita, ela é a realização do seu próprio conteúdo; em sua imagem e por ordem sua os fenômenos surgem e começam a viver; como conteúdo infinito, ela é toda a essência da verdade e fornece a própria matéria para a elaboração de sua atividade, pois não precisa de material externo, ela nutre a si mesma, é seu próprio pressuposto, seu objetivo é o objetivo absoluto.

A Razão realiza sua finalidade e transita num vai e vem do interior para o exterior, não se movendo apenas no universo natural, mas também no campo espiritual – a História Universal. A explicação racional está no movimento dialético das categorias: absoluto e contingente, necessidade e a possibilidade.

Deus está na categoria do absoluto, o ser puro (vazio e indeterminado) é o todo que se expõe de si mesmo, ou seja, a totalidade das coisas existentes. "É a causa que causa os outros e se causa a si mesmo".[4] Ele é a totalidade das coisas pensáveis e existentes; é automovimento – liberdade.

O homem pertence a categoria da contingência e resulta da relação da efetividade com a possibilidade. Assim como Deus, espírito absoluto é livre, se admite a possibilidade (liberdade) na criatura. O Espírito Absoluto faz uma imersão no natural, avança na direção da consciência

[3] TADEU WEBER, Sociedade, Estado e História, Rio de Janeiro: Ed. Vozes Ltda, 1993, p. 173.

[4] TADEU WEBER, Sociedade, Estado e História, Rio de Janeiro: Ed. Vozes Ltda, 1993, p. 19.

de sua liberdade, o natural se relaciona com o espiritual e por ele é influenciado, para finalmente essa liberdade se elevar do particular a universalidade. A liberdade expressa na existência real surge do imperfeito rumando ao perfeito.

No homem há dois interesses particulares: a capacidade de pensar (nele a idéia) e as paixões. A idéia é a causa da qual se deve agir, é a percepção e a convicção própria, cuja atitude e opinião uma vez despertadas, refletidas, compreendidas e raciocinadas conduzem a ação humana. É através do pensamento que o homem apreende a idéia divina de liberdade.

As paixões têm o sentido de determinação e quer dizer atividade que põem em funcionamento todas as suas necessidades; elas são o estimulante e o atuante das ações gerais; ninguém vive no mundo sem paixão. Idéia e paixão – "um é a urdidura do tecido, outro, a trama do grande tapete da história universal que se desenrola perante nós. O centro concreto de ambas é a liberdade".[5]

No cenário histórico da humanidade está o homem pensante e cheio de paixão buscando suas realizações lutando contra o próprio destino. O interesse particular da paixão é inseparável da participação universal. De início, não é a idéia que fica exposta ao perigo, na oposição e na luta, pelo contrário ela fica na retaguarda e se mantém incólume e intocável. Quanto às paixões atuam por si mesmas se manifestando na realidade. É ela que experimenta as perdas e sofre os danos; Hegel chama isso de "astúcia da razão". Neste quadro se encontram os indivíduos históricos tratado pelo autor por heróis, ao exemplo de Alexandre, César, Napoleão, pois seus objetivos pessoais continham a vontade essencial do Espírito do Mundo e precisam ser reconhecidos como tais. Os indivíduos podem até serem sacrificados, como foi o caso de cada um deles, mas "a idéia recompensa o tributo da existência, não por ela própria, mas pelas paixões dos indivíduos".[6]

A História é o campo onde o Espírito Absoluto se manifesta livre e também onde se manifesta toda atividade humana; ela é pensada em seu próprio movimento dialético na forma de: variação, rejuvenescimento e fim último (Razão). A variação se apresenta sob dois aspectos o positivo e o negativo. O primeiro se caracteriza pela constante

[5] G. W. F. HEGEL, Filosofia da História, Brasília: UNB, 1995, p. 28.
[6] Ibid., p. 35.

sucessão de acontecimentos que levam a transformações dos povos e Estados. Nele os objetivos são elaborados e realizados. A novidade dos fatos está com a realização das aspirações humanas; a ação do homem e o seu sofrimento são verificáveis em todos os acontecimentos e antagonismos. Tudo está em mudança, em transformação em movimento; nada permanece estático.

O aspecto negativo da variação é tudo aquilo que entristece a humanidade; as coisas mais significativas, as pessoas que são mais caras têm o seu fim na história. A história tira aquilo que mais interessa o homem. Neste aspecto, estão incluídas as desgraças da humanidade, os horrores pela qual ela já passou. A História é contemplada também como "o cadafalso em que foram sacrificadas a felicidade dos povos, a sabedoria dos Estados e virtude dos indivíduos".[7]

O rejuvenescimento, outro aspecto da dialética na história esclarece que a vida surge da morte, como a Fênix renasce das cinzas. O espírito universal nunca morre, mas ressurge rejuvenescido e mais que isso, sublimado e esclarecido. Nesta perspectiva a história parece ser entendida no conceito de repetição, porém o acontecimento anterior mantém uma relação de causalidade em relação ao quadro histórico posterior, este sempre trará em si uma mudança no modo de ser daquele outro. Há, portanto, uma alteração de modalidade.

A consciência de um povo sofre uma transformação no decorrer dos acontecimentos para melhor; a humanidade faz progresso e os povos se dão conta de que um determinado sistema de governo deve ser substituído por outro. A história é um processo de formação de consciência de um povo, no sentido de tornar efetiva a idéia de liberdade.

A terceira categoria diz respeito à pergunta pelo rumo da história. Para onde levam todas essas transformações? Para Hegel a história não caminha às cegas, sem objetivo, sem finalidade; pelo contrário, não está entregue ao acaso, como diriam os Epicuristas, pelo contrário, há uma finalidade, uma Razão regendo todo o transcurso dela.

Ele apela para a verdade religiosa da providência divina. Hegel acreditou no Reino de Deus, que o caracterizou como Reino do bem, entendido como Reino da Razão, no qual todos os homens obedecem à Lei, seguindo os ditames dela.

[7] G. W. F. HEGEL, A Razão na História, Ed. Morais, 1990, p. 67.

Segundo o autor o Reino de Deus não deveria ser pensado como um império de um Deus transcendente, contraposto à realidade finita, porém a infinita realidade de Deus e a realidade finita a qual o homem pertence, antes de tudo devem ser entendida como uma unidade, de maneira que o infinito fique expresso no finito que por sua vez nada seria se nele não atuasse o infinito.

O além não está separado do mundo nem o Reino de Deus pode ser subtraído da história, pelo contrário, é realizado no desenvolvimento histórico. Eis o motivo de a filosofia ser uma "Teodiceia", porque ela é a justificativa de Deus como providência que age nela.

Em toda a exposição hegeliana sobre a história pode ser observado a noção de Espírito. A História está no campo do espírito, os historiadores como aqueles a quem possuem o espírito, depois no movimento dialético do desenvolvimento histórico essa noção se desenvolve em três níveis: no indivíduo humano, no espírito de um povo e no espírito universal. Entre os dois primeiros há uma relação hierárquica que mantém interdependência com o espírito universal, no sentido de que aqueles são concretizações deste. O importante é considerar o homem como espírito, uma vez que só ele poderá propor-se um fim universal, porque é capaz de mediações, é um ser pensante, é "saber universal".

O processo histórico nada mais é do que o espírito se realizando. A consciência da liberdade faz com que o indivíduo se compreenda a ponto de ser capaz de superar o seu particularismo e ser como universal. Neste caso, Hegel ao ocupar-se com o espírito referindo-se à história não o considera tanto como o indivíduo humano, mas sim, como "espírito do povo".

Se a realização de um indivíduo depende da consciência que tem de si, a realização de um povo também depende da consciência que tem de si como povo. O espírito de um povo se diferencia de acordo com os diferentes graus de consciência. Como Hegel vai então explicar estes diferentes graus da consciência da liberdade? Através da exposição da história dos povos.

III. Conclusão

A exposição histórica dos povos através da Filosofia da história, não discute (como Hegel o faz na Filosofia do Direito) a idéia do Estado, ela

discute as diversas formas históricas como a Liberdade se desenvolveu. E o esquema bem conhecido é distinguido em três períodos históricos: o mundo Oriental, o mundo Greco-romano, e o mundo Germano-cristão.[8]

Primeiramente Hegel apresenta a pré-história da Liberdade através da representação religiosa do homem no paraíso. Adão, a quem ele considerou como indivíduo universal, nele a liberdade teve sua representação primitiva ou embrionária. Imagina-se que a natureza tenha assumido no início, perante os olhos humanos o papel de claro espelho da criação divina, revelando-lhe de maneira nítida e transparente a verdade divina da liberdade.

Quando o autor expõe as formas históricas do desenvolvimento da Liberdade através dos povos, utiliza-se de uma linguagem metafórica usando as etapas da idade humana como: infância, puberdade, juventude, fase adulta e velhice comparando-as com os períodos do dia: manhã, tarde, entardecer e noite.

A liberdade nasce no Oriente, lá é o começo de tudo; é o momento infantil onde a imaturidade impera; é um estado onde não há consciência. Por ser manhã, alvorecer, o sol causa apenas um momento de contemplação e subordinação interior. Esse é o momento da imediatidade.

A História progride para a Ásia Central, sem relação com a fase anterior, apenas com manifestações exteriormente; é o momento da puberdade, que não demonstra mais tranquilidade como a calma de uma criança. Esse momento é fase de turbulência. Prossegue mais um pouco, é o momento da juventude, é tarde. A representação deste momento de ação exterior onde se busca a maturidade da liberdade está com o mundo Grego. Nele as individualidades se formaram. A moralidade objetiva se imprimiu na individualidade, denotando o livre querer dos indivíduos. Nele também se encontra a união moral e da vontade subjetiva que é o reino da “Bela Liberdade”. Este reino é harmônico, floresce com graça, mas por ser fugidio logo desaparece. Ainda não é moralidade subjetiva é apenas objetiva.

Na fase adulta se tem toda ação, força e responsabilidade; é o entardecer; neste momento se constrói com responsabilidade. É a idade viril sendo representada pelo Império Romano, que apresenta o reino da universalidade abstrata, pois o varão não depende do senhor, nem do capricho individual da beleza, mas estar a serviço de um fim universal.

[8] HERBERT MARCUSE, Razão e Revolução, 4ª ed., Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1978, p. 216.

Neste momento o Estado está começando a se destacar abstratamente e a se constituir um fim onde também os indivíduos têm a sua participação. É o momento da subjetividade. Há um "sentir-se mal" com o despotismo, o espírito recalcado vai até as mais íntimas profundezas do ser, abandona o mundo sem deuses e busca nele mesmo a conciliação na vida interior, plena e concreta que só nela há substancialidade e não fica unicamente na existência exterior, produzindo-se interiormente entra na conciliação com o espiritual.

Agora se faz noite, é o momento da evolução e subordinação. Então se apresenta o mundo Germânico; é o momento da velhice. A velhice natural é fraca, mas a velhice do espírito é perfeita maturidade e força. Neste momento se encontra a união absoluta da consciência, moralidade objetiva e moralidade subjetiva. É o retorno à unidade consigo em seu caráter totalmente desenvolvido como Espírito. Esse período da conciliação é feito pelo cristianismo na expressão da reforma protestante. O Estado não é mais inferior à Igreja, nem lhe é subordinado; a Igreja por sua vez não é estranha ao Estado, porque o espiritual não lhe é desconhecido.

Os Orientais souberam apenas que alguém é livre. Os Gregos e Romanos souberam que somente alguns são livres e os Germânicos sob a influência do cristianismo, todos são livres.

A Liberdade encontrou seu instrumento para se realizar conceitualmente bem como sua verdade[9] – a História Universal que em seu conceito é "a marcha gradual da evolução da consciência do Espírito no tocante à sua liberdade e a realização efetiva de tal consciência".[10]

[9] G. W. F. HEGEL, Filosofia da História, Brasília: UNB, 1995, p. 97.

[10] Ibid., p. 60.

A articulação entre o conceito de razão e a concepção da filosofia da história de Hegel

Mestrando Rafael Ramos Cioquetta
(UFRGS, Porto Alegre)
rafaelc@inf.ufsm.br

Resumo: Com essa comunicação, pretendo compartilhar com demais pesquisadores o eixo de desenvolvimento de minha dissertação de mestrado, cujo objetivo visa reconstruir o argumento hegeliano do desdobramento da idéia de liberdade, a partir do processo de auto-determinação da figura da consciência-de-si e sua exteriorização como constituinte de um mundo com instituições objetivas erigidas a partir da efetivação do conceito de vontade livre. Tal argumento especulativo fundamenta, segundo o autor, a própria possibilidade de uma consideração filosófica da história, que possa ultrapassar os dados fragmentários apresentados pela ciência histórica que começava a sedimentar seu método à época de Hegel. A edição de 1830 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* de Hegel apresenta uma formulação constituída pelas figuras do espírito teórico, prático e livre que expõe o desenvolvimento da idéia de vontade livre e sua efetivação no elemento da exterioridade, que pode ser compreendido como o movimento histórico que se desdobra segundo as ações dos agentes históricos. No entanto, a Fenomenologia do Espírito de 1807 apresenta tal articulação entre pensamento e ação como constituintes da figura da razão, que se revela após o movimento da dialética do reconhecimento e se configura como razão observadora e razão ativa. Objetiva-se especificamente no presente artigo apresentar algumas comparações entre a abordagem da *Fenomenologia* e a elaboração tardia do tema na *Enciclopédia*, e suas conseqüências na justificação especulativa de uma história filosófica aos modos apontados por Hegel.

Palavras-chave: Hegel, Razão, História

Quando procuramos qual a definição mais adequada para definir o escopo de uma atividade como a filosofia da história, em geral encontramos como resposta que tal atividade consiste em uma apropriação da história como portadora de um modo ou padrão imanente de desenvolvimento. Ao mesmo tempo, acrescenta-se o pensamento que considera esse desenvolvimento como sendo um processo provido de um sentido que lhe é inerente, dirigido a um fim determinado, e que tornaria o processo como um todo compreensível para o historiador. A filosofia da his-

tória hegeliana, em especial, define uma abordagem filosófica da história como sendo a explicitação do desenvolvimento racional da história, em oposição ao modo de abordagem das ciências empíricas da mesma, que propõe uma exposição da concatenação causal entre os fatos históricos, deslocando assim a possibilidade de um sentido imanente à história como meta-empírica, e dessa forma, não-científica.

Com esse ensaio, pretendemos expor, a partir dessas diferenças de escopo, aproximar-se do conceito hegeliano de razão para esclarecer em que sentido tal conceito funciona como modo de desenvolvimento da história universal, extrapolando os domínios reduzidos da ciência da história e afirmando um modelo positivo de explicação do processo histórico.

A possibilidade de um discurso sobre a história balizado pelo conceito de razão advém, para Hegel, de um desenvolvimento fenomenológico a partir de uma filosofia centrada no conceito de consciência, aos moldes próprios do Idealismo Alemão. Tal discurso é pautado por atividades epistemológicas por parte de uma consciência que busca relacionar-se e conhecer uma objetividade que se mostra primeiramente como absolutamente exterior, mas que por meio de um desenvolvimento dialético que demonstra dialeticamente a progressão e interiorização da objetividade, aparece como conseqüência necessária um determinado momento uma identificação entre sujeito e objeto, quando a consciência se percebe como fazendo parte de um mundo natural, cujas categorias são subjetivamente postas, e de um mundo eticamente construído, ou seja, por ela mesma e pelas atividades de outras consciências. Desse modo, há um (re)conhecimento do processo histórico como desenvolvimento espiritual, construído coletivamente de acordo com as vontades dos homens envolvidos em sua atividade com vistas a fins particulares que engendram um fim universal, do modo como examinaremos a seguir.

O conceito de razão aparece como o 3° capítulo da Fenomenologia de 1807, entre os capítulos denominados consciência-de-si e espírito, e constituindo uma explicitação de como tais momentos do desenvolvimento da consciência se relacionam e se constituem mutuamente. A consciência apenas eleva-se de sua pura certeza subjetiva após reconhecer-se como razão. Enquanto consciência que se elevou a razão, não há uma efetivação de seu saber em uma objetividade concreta, que apenas terá tal concretização na figura do espírito.

São os apontamentos de Hegel em suas *Lições sobre a Filosofia da História Universal* de 1830 que permitem expressamente a introdução aqui do conceito de história, que se encontra no terreno do espírito, sendo resultado da ações compartilhadas entre os homens. È na introdução geral dessa obra também que, antes de Hegel passar a explicar seu conceito de desenvolvimento racional da história, ele explica que o conceito de razão não deve ser tomado como um objeto de fé, mas encontra-se demonstrado em sua filosofia especulativa. È justamente essa demonstração que procuraremos esclarecer em seus aspectos presentes na *Fenomenologia do Espírito* e na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* de 1830.

A razão, conforme enunciada nos §§ 232 e 233 da *Fenomenologia*, é definida como:

> Por que a consciência-de-si é razão, sua atitude, até agora negativa frente ao ser-outro, se converte numa atitude positiva. Até agora, só se preocupava com sua independência e sua liberdade, a fim de salvar-se e conservar-se para si mesma, às custas do mundo ou de sua própria efetividade, [já] que ambos lhe pareciam o negativo em sua essência. Mas como razão, segura de si mesma, a consciência-de-si encontrou a paz em relação a ambos; e pode suportá-los, pois está certa de si mesma como [sendo] a realidade, ou seja, está certa de que toda a efetividade não é outra coisa que ela. Seu pensar é imediatamente, ele mesmo, a efetividade; assim, comporta-se em relação a ela como idealismo[...] Só agora [...] descobre o mundo como seu mundo efetivo. Agora tem interesse em permanecer nesse mundo, como antes tinha somente no seu desvanecer; pois seu subsistir se lhe torna sua própria verdade e presença. A consciência tem a certeza de que só a si experimenta no mundo. A razão é a certeza da consciência de ser toda a realidade: assim enuncia o idealismo o conceito de razão.[1]

O conceito hegeliano de razão é apresentado como um desenvolvimento da filosofia crítica de Kant, pedra fundamental do desenvolvimento dos princípios do Idealismo Alemão. Os resultados da revolução copernicana operada pela filosofia de Kant colocam um peso maior na subjetividade enquanto elemento constitutivo da realidade objetiva.

[1] FdE (Tradução de Paulo Meneses), p. 153.

Kant, por meio dos argumentos presentes na sua Estética e Analítica Transcendental de sua *Crítica da Razão Pura*; Hegel, em seus capítulos denominados consciência e consciência de si da *Fenomenologia*. Entretanto, enquanto para Kant a filosofia consistia num exame das faculdades de conhecer, para Hegel a questão epistemológica não se limitaria a essa análise das faculdades imbuídas do conhecimento, o que segundo Hegel limitaria a própria possibilidade de conhecer, seria uma espécie de "temor à verdade". (FdE§ 74) O movimento das figuras da *Fenomenologia* propõe um desenvolvimento imanente das formas abstratas de conhecer, tais como as primeiras figuras da consciência, ao conhecimento da realidade enquanto certeza desenvolvida pela consciência de que todas as categorias segundo as quais se estruturam a realidade objetiva são puras exteriorizações de si própria. O movimento do reconhecimento e a consciência da objetividade como puro pensamento permitiram à consciência que chegasse ao patamar racional: a realidade exterior nada é em-si, mas apenas para-ela.

Entretanto, tal resultado do movimento da consciência é crucial para o estabelecimento de uma teoria sobre uma comunidade espiritual. A razão nesse momento do discurso apenas possui uma certeza subjetiva de constituir toda a realidade, e essa pura certeza consiste no ponto que a fará transitar para a objetividade, para tornar-se verdade plenamente objetiva e universal. A figura da Razão Ativa indica o ponto em que a consciência que se reconheceu como razão passa a efetivar-se como objetividade em um mundo ético constituído, passando a agir de forma que afirme e constitua um mundo que o possa chamar seu, e transpassar a barreira da objetividade que não pode ser reconhecida como exteriorização dela própria; tal é o mundo espiritual, ou eticamente constituído: Hegel expressa esse movimento da consciência a partir do § 348 da *Fenomenologia*:

> De início, essa razão ativa só está consciente de si mesma como um indivíduo, e enquanto tal deve exigir e produzir sua efetividade em um outro. Mas depois, ao elevar sua consciência à universalidade, torna-se razão *universal*, e o individuo é consciente de si como razão, como algo já reconhecido em si e para si, que unifica em sua pura consciência toda a consciência de si [...] Com efeito, esse reino (da eticidade) não é outra coisa que a absoluta *unidade* espiritual dos indivíduos em sua *efetividade*

> independente.É uma consciência-de-si universal em si, que é tão efetiva em uma outra consciência que essa tem a perfeita independência – ou seja- é uma coisa para ela. [...] Essa *substância* ética, na *abstração* da *universalidade*, é apenas lei pensada; mas, não menos imediatamente, é a consciência-de-si efetiva ou o *etos*. Inversamente, a consciência singular só é esse uno essente porque em sua própria singularidade está cônscia da consciência universal, como de seu [próprio] ser: porque seu agir e seu ser aí são o etos universal.[2]

Hegel nesse momento de seu discurso adota uma posição de transição entre os momentos de constituição subjetiva da consciência e seu prolongamento objetivo na constituição de um mundo reconhecido como obra sua, ou seja, das ações compartilhadas dos sujeitos pertencentes a uma substância ética, que organiza o escopo de ações dos sujeitos a partir das leis políticas. As leis e os costumes instauram o leque de possibilidades dos indivíduos, que agem procurando satisfazer seus interesses particulares, mas essas mesmas leis que regulam cada consciência enquanto membro de uma comunidade ética procura harmonizar os interesses particulares em direção a um bem comum. Conforme o § 351 da Fenomenologia,

> O agir e o atarefar-se puramente *singulares* do indivíduo referem-se às necessidades que possui como ser-natural, quer dizer, como *singularidade essente*. Graças ao meio universal, que sustenta o indivíduo,]graças à *força* de todo o povo, sucede que suas funções inferiores não sejam anuladas, mas tenham efetividade.[...] O *trabalho* do indivíduo para prover a suas necessidades, é tanto a satisfação das necessidades alheias quanto da próprias; e o individuo só obtém a satisfação de suas necessidades mediante o trabalho dos outros.[3]

Segundo Hegel, a interação objetiva entre os indivíduos membros de um estado ético constitui-se, então, a partir da interdependência de cada um e em relação ao todo, sendo que a partir da constituição da natureza espiritual não é mais possível ao sujeito independente, mas apenas enquanto membro de um povo.

[2] FdE, pp. 221-2.

[3] FdE, p. 223.

> Assim como o singular, em seu trabalho *singular*, já realiza *inconscientemente* um trabalho *universal* como seu objeto *consciente*: torna-se sua obra o todo como todo, pelo qual se sacrifica, e por isso mesmo dele se recebe de volta. Nada há aqui que não seja recíproco, nada em que a independência do indivíduo não se atribua sua significação positiva – a de ser para si – na dissolução de seu ser-para-si e na negação de sim mesmo. Essa unidade do ser para outro – ou do fazer-se coisa – com o ser-para-si, essa substância universal fala sua *linguagem universal* nos costumes e nas leis de seu povo.[4]

A partir dessa recuperação das palavras de Hegel no tocante ao seu discurso sobre a definição e efetivação na razão em um mundo objetivo, podemos reconsiderar, a luz do encadeamento especulativo de seus argumentos, a significação da proposição fundamental da sua filosofia da história de que a razão governa a história do mundo. O conceito hegeliano de razão não se apresenta como um plano transcendente ao mundo histórico que o direciona em encontro aos seus propósitos, como parece ser o núcleo das críticas lhe dirigidas pelos historiadores científicos. A razão é constituída pela própria ação dos homens tanto em nível subjetivo, na satisfação de seus interesses, quanto em nível objetivo, enquanto decisão de esquemas universais de acordo entre as ações reconhecidas enquanto membro de um estado, efetivada pelas leis e costumes.

Como a idéia que norteia esse ensaio consiste num esclarecimento do conceito de razão para compreender o que significa a afirmação de que a razão governa a história, devemos dirigir um olhar também para a elaboração final do sistema de Hegel, na Enciclopédia de 1830, escrito que está mais próximo temporalmente das lições específicas sobre Filosofia da História.

Hegel aborda a efetivação do conceito de razão na articulação entre as seções denominadas Espírito Subjetivo e Espírito Objetivo, após os parágrafos que constituem a incorporação dentro do sistema dos resultados da dialética do reconhecimento desenvolvida na Fenomenologia de 1807. A consciência se elevou como consciência-de-si universal como resultado do reconhecimento universal, conforme é exposto no § 439 da Enciclopédia:

---

[4] Ibid.

> A consciência-de-si [que é] assim a certeza de que suas determinações tanto são objetivas, determinações da essência das coisas, quanto são seus próprios pensamentos, é a razão; razão que, enquanto é essa identidade não é somente a *substância* absoluta, mas a *verdade* como saber. Com efeito, ela tem aqui por *determinidade* própria, por forma imanente, o conceito puro existente para si mesmo: [o] Eu, a certeza de si mesmo como universalidade infinita. Essa verdade que se sabe é o *Espírito*.[5]

Desse modo, a razão consiste aqui na passagem do exame da consciência isolada em sua subjetividade para um momento mais complexo, em que cada consciência se reconhece como parte de um todo organicamente constituído. A unidade entre subjetividade e objetividade tem o significado de um patamar epistemológico em que está superada a separação absoluta entre sujeito e objeto, que passa a reconhecer no mundo do espírito ou da cultura suas próprias determinações.

A partir desses apontamentos pode-se, além de delimitar o conceito de razão para Hegel, fornecer o mote para a conexão entre esse conceito e o de história mundial, que se coloca como o modo de constituição a partir de si mesmo do mundo espiritual. Hegel expõe de maneira clara no § 443:

> O progredir do espírito é *desenvolvimento*, enquanto sua existência – o *saber* – tem em si mesmo o ser-determinado em si e para si, isso é, o racional como conteúdo e meta, [e] assim a atividade do trasladar só é puramente a passagem formal para a manifestação, e nisso, retorno a si mesmo. Enquanto o saber afetado de sua primeira determinidade só então é *abstrato* ou *formal*, a meta do espírito é *produzir* a implementação objetiva, e assim, a liberdade de seu saber.[6]

O conceito de razão efetiva-se como vontade livre que constitui a objetividade. As determinações anteriores desse conceito são expostas nos momentos denominados Espírito teórico e Espírito prático, que irão mostrar como Hegel analisa a separação entre pensamento e vontade que se erigirá como vontade livre constituinte de um mundo objetivo, permeado por instituições que a consciência reco-

[5] ECF (c) III, p. 209.

[6] Ibid., p. 214.

nhece como suas, obra conjuntamente constituída pelos membros da comunidade ao longo do processo de desenvolvimento e progressão da idéia de liberdade.

Na *Enciclopédia*, o espírito descrito pela ciência filosófica da psicologia representa o resultado e a totalização dos momentos correspondentes à alma e à consciência. É a suprassunção da relação de exterioridade própria a esses momentos, e relaciona-se apenas com suas próprias determinações. Ao fazer essa suprassunção, reconhecendo-as como suas, manifesta sua atividade própria como o saber de si, como conceitualização das exterioridades anteriormente postas. Sua meta é, portanto, a efetivação de seu conceito próprio de autodeterminação. Para isso, deve também suprassumir sua atividade de conceitualização para que não seja apenas formal, idealização do conteúdo, mas objetividade efetivada a partir de si mesmo. Essa suprassunção é delimitada na *Enciclopédia* como o caminho do espírito que se faz espírito teórico, prático e, finalmente, livre.

O espírito em sua manifestação teórica e prática ainda não efetiva o seu conceito, pois seus resultados permanecem no campo subjetivo do espírito, como manifestação formal ou ideal. O espírito teórico representa as faculdades do conhecimento da realidade, o reconhecimento da racionalidade de seu conteúdo, a suprassunção da sua exterioridade, reconhecendo-a como uma exteriorização do espírito, a *sua* realidade. Consiste na superação do ponto de vista da consciência, para a qual o objeto era independente da consciência. Por outro lado, o espírito prático define-se na atividade do espírito quando não toma como seu objeto algo exterior, como a realidade para o espírito teórico, mas suas próprias determinações ou faculdades objetivas, seu querer e seus interesses. Dessa forma, ele relaciona-se como oposição à consciência de si, no sentido em que procura fazer suas faculdades subjetivas algo objetivo. Não são justapostos, manifestam o movimento da razão de reconhecer e efetivar a unidade entre a subjetividade e a objetividade, mas de maneira apenas formal, o espírito teórico como palavra, discurso e o espírito prático como vontade e ação dirigida a um fim.

Podemos ler no § 469 na Enciclopédia: "como vontade, o espírito entra em sua atualidade; como saber, está sobre o terreno da universalidade do conceito". Sua formalidade deve ser suprassumida

pelo espírito livre, "a via do querer, para se fazer espírito objetivo, é o elevar-se ao querer pensante [...]",[7] unidade entre o espírito teórico e o prático, para poder suprassumir essa pura formalidade e poder efetivar-se, pôr-se conteúdo objetivo. Charles Taylor (1975) ilustra de maneira sintética a relação entre vontade e liberdade: "Como a vontade é a expressão prática real do pensamento, é sua determinação essencial ser livre". Desenvolver seu conteúdo conceitual desdobrando-o em um mundo objetivo, fazendo sua idéia de vontade livre uma singularidade imediata ativa, tal é a tarefa do espírito livre. Weber (1992) aborda de maneira concisa a relação estabelecida por Hegel entre pensamento, vontade e liberdade:

> [...] a idéia de liberdade é fundamentalmente pensamento. Sua realização é sua autodeterminação, ou seja, a revelação de seu processo auto-reflexivo. É pelo pensamento que se capta o universal, uma vez que pensar algo significa universalizá-lo, e, a partir de então, pode-se estabelecê-lo como uma meta ou objetivo da vontade. [...]

A partir do § 475, podemos compreender como Hegel descreve a suprassunção do querer imediato do espírito prático que se configura como espírito livre. Esse querer imediato, baseado na satisfação dos interesses subjetivos, é suprassumido em um querer reflexionante onde o querer busca a si mesmo, não mais uma satisfação vinda do exterior. O querer como arbítrio opõe-se ao querer determinado pelos impulsos. No § 478 Hegel apresenta a contradição que emerge dessa relação na qual o arbítrio põe como seu objeto o conteúdo dos impulsos, realizando-se como cada satisfação que ao mesmo tempo evita, ou nega, outros impulsos: "[...] se contenta com um não contentar-se, mediante um novo contentamento, até o infinito. Mas a verdade das satisfações particulares é a universal que o querer pensante faz seu fim como felicidade".

Esse conceito de felicidade plena não permanece como uma determinação abstrata somente do pensamento como querer que se universaliza quando apenas quer a si mesmo; Com a posição dos impulsos como negativos face à determinação universal do arbítrio, eles passam a fazer parte de uma mediação com a universalidade, conforme podemos ler no

[7] Ibid., p. 263.

§ 479: "a felicidade tem o conteúdo afirmativo apenas nas tendências, a eles é confiada a decisão; e é o sentimento subjetivo e o capricho o que deve dar a pauta para estabelecer onde deve ser posta a felicidade".[8] Entretanto, como declara Hegel no § 480, a contradição existente na satisfação dos impulsos pela deliberação do arbítrio terá como resultado a "determinação universal do querer em si mesmo; isto é, sua autodeterminação, a liberdade."[9] No corrente trecho, que marca a passagem do espírito teórico para o espírito livre, fica patente a argumentação de Hegel que exibe a passagem dialética de como as determinações particulares do arbítrio atingem sua verdade no querer universal da liberdade mesma. São suprassumidas as determinações unilaterais do espírito teórico e prático para emergir o espírito livre, último nível de determinação do espírito subjetivo para poder efetivar-se na exterioridade e torná-la seu objeto, constituindo o mundo objetivo, construído historicamente pelas vontades subjetivas que se elevam aos patamares da racionalidade definidos aqui como saber e querer que efetivam sua liberdade na realidade espiritual objetiva.

A abordagem do conceito de história universal apenas aparece no final da seção do espírito objetivo, a partir da própria estrutura da exposição enciclopédica, que exige que os momentos de efetivação racional do conceito de liberdade sejam expostos em sua determinação objetiva nos momentos do Direito Abstrato, Moralidade e Eticidade. Entretanto, nesse momento da Enciclopédia podemos perceber como se dá a estrutura fundamental de constituição da objetividade, em que o conceito de razão tem função central na compreensão de que o mundo espiritual é resultado das ações compartilhadas dos indivíduos no decorrer da história mundial, que adquire nesse momento a determinação dos conceitos de *desenvolvimento* e *progredir*, conforme aparecem no § 443. Com a discussão das passagens apresentadas, referentes tanto à exposição fenomenológica quanto sistemática da teoria hegeliana de constituição do mundo objetivo como efetivação da vontade livre dos indivíduos, procuramos ressaltar especialmente o aspecto imanente da atividade racional na história, e não transcendente e determinístico como pode parecer sem o exame dos argumentos especulativos que sustentam a filosofia da história hegeliana.

[8] Ibid., p. 273.

[9] Ibid., p. 274.

Pensar a História como Consciência e Espaço de Liberdade

Mestranda Thaís Helena Ellery de Alencar
(UECE, Fortaleza)
thatylena@yahoo.com.br

Resumo: O seguinte trabalho tem a intenção de apresentar a História como consciência e espaço de liberdade. Hegel é o maior representante do modelo historicista, ele está no contexto de um complexo movimento de idéias que foram marcadas pelos ideais de Revolução Francesa, tendo o desafio de pensar a junção dos conceitos de História, Cultura e Ethos. No pensamento hegeliano, a história é valorizada, ganhando papel crucial em seu sistema, como chão de efetivação do Espírito. Sua inovação estar em trazer a liberdade como fato, processo universal que se particulariza e mantém esta particularidade como seu momento constitutivo. A concepção hegeliana da Filosofia de História nos apresenta uma nova forma de se pensar o papel do indivíduo na história. A partir dele começamos a pensar o indivíduo inserido no seu tempo. Para entender a História como consciência e espaço de liberdade faz-se necessário entender a relação entre as paixões dos indivíduos históricos com os fatos históricos a partir da Filosofia do Espírito, mais especificamente, no Espírito Subjetivo e Espírito Objetivo. O indivíduo histórico tem como conteúdo verdadeiro a realização da autoconsciência de liberdade, dessa forma, segundo Herbert Marcuse o indivíduo se apropria da auto-segurança. No entanto, o verdadeiro sujeito da história é o universal, porque este não está ligado à interesses, necessidades e ações do indivíduo. O universal é caracterizado pela liberdade. A liberdade é o que caracteriza o homem e segundo ele somente pelo advento do Cristianismo é que a idéia universal de liberdade surge no mundo. Dessa forma, conclui-se que o indivíduo busca esta liberdade, mas para isso é necessário tomar consciência de que é livre, independentemente de sua condição social, econômica epolítica. O indivíduo tem a capacidade de superar a condição em que está inserido, sendo assim, o sujeito de sua ação.

Palavras-chave: Hegel, História, Espírito, Liberdade

A obra *Filosofia da História* tem como objeto de estudo a Filosofia da História Universal. Existem três formas de encarar a História que são: a História Original, a História Refletida e a História Filosófica. A primeira fornece uma imagem definida, descreve feitos, acontecimentos e situa-

ções que tinham diante de si e de cujo espírito faziam parte. A História Refletida é a História cuja apresentação ultrapassa o presente, não em relação ao tempo, mas em relação ao espírito. A História Filosófica precisa de uma justificação, ela não é evidente por si mesma como acontece nas duas anteriores, ela significa a observação refletida. Hegel, nesse gênero, faz um apelo ao ato de pensar.

Na História original, Hegel cita nomes como Heródoto,[1] Tucídides[2] e outros historiadores que, segundo ele, descreviam feitos, situações que aconteciam diante de si e de cujo espírito faziam parte. O fenômeno exterior manifesta-se na representação interior. Segundo Hegel: "Os historiadores fixam o que transcorre de forma fugaz e inscrevem-no no templo de Mnemósine para a imortalidade".[3]

Ficam fora da História Original os mitos, as canções populares e as tradições. Para Hegel esses ainda são modos obscuros e se relacionam à imaginação de povos de "espírito confuso". Faz-se necessário que os povos sejam conscientes de sua existência e de sua vontade. Pois há a necessidade de que a realidade seja percebida e assim se forme um fundamento sólido. E quando não há esse fundamento sólido, surgem os mitos e os poemas que não constituem elementos históricos. Esses historiadores relatam ou descrevem aquilo de que vivenciam. Devido a isso, os conteúdos dessa História não podem ser de grande alcance. Na História Original não há reflexões, pois o historiador vive o espírito do acontecimento e não o ultrapassa.

Já a História Refletida, diferentemente da anterior, transpõe o presente. Ressaltando que isso ocorre não em relação ao tempo, mas sim em relação ao espírito. As modalidades que fazem parte da História Refletida são: história geral, história pragmática, história crítica e história parcial. A história geral exige uma visão total da história de um determinado povo, país ou do mundo. Nesse momento o processamento do material histórico é o principal. Dessa forma percebe-se até onde o historiador chega com o seu espírito, e no que se torna notável na diferença

---

[1] Heródoto historiador grego nascido no século V a.C. (485?–420 a.C.) em Halicarnasso (hoje Bodrum, na Turquia). Sua principal obra é *As Histórias de Heródoto*, esta narra a invasão Persa da Grécia. Esta obra deu a Heródoto o título de "Pai da História".

[2] Tucídides historiador grego nascido no século V a.C. Sua principal obra é *História da guerra do Peloponeso* que trata da guerra entre Esparta e Antenas. Tucídides escreveu essa obra pois pensava a Guerra do Peloponeso como um acontecimento de grande relevância para a história da Grécia mais do que qualquer outra guerra anterior.

[3] G. W. F. HEGEL, Filosofia da História, p. 11.

entre espírito e conteúdo. Nesse gênero o historiador deve abandonar a apresentação individual da realidade e reduzir-se a abstrações, pois nesse caso o pensamento é o mais importante e poderoso abreviador.

> Nesse caso, serão importantes os princípios que o próprio autor retira, por um lado, do conteúdo e das metas das ações e acontecimentos que ele descreve, e por outro, do tipo de história que ele deseja redigir. Entre nós, alemães, a reflexão e a inteligência são muito diversificadas, e cada historiador construiu para si mesmo a sua própria metodologia. Os ingleses e os franceses, geralmente, sabem como se deve escrever a história colocando-se em nível mais genérico e nacional; em nosso país, cada um inventa uma particularidade, e, em vez de escrever história, esforçamo-nos sempre em descobrir como a história deveria ser escrita.[4]

Os historiadores que são destacados por Hegel nessa modalidade da História são Tito Lívio, Diodoro de Sicília, Johannes Von Müller. Diferente dos historiadores da História Original é a forma como eles utilizam, extraem e comparam os períodos da História.

A história pragmática, que corresponde à segunda modalidade da História Refletida, trata das reflexões pragmáticas que são necessárias já que estamos tratando do passado e, dessa forma, abri-se um presente para o espírito que o recebe por meio do trabalho.

Os acontecimentos estão num contexto único e isso anula o passado e torna o acontecimento presente. A partir disso conclui-se que as

> reflexões pragmáticas, por mais abstratas que sejam, na verdade são o presente e vivenciam os relatos do passado para a vida atual. Porém, se tais reflexões realmente são interessantes e vivas, depende do próprio espírito do autor.[5]

Diferente das anteriores, a história crítica, não é a história em si, mas uma história da história, uma investigação de sua verdade e de sua credibilidade. “O que essa empresa tem, e deve ter, de extraordinário está não na coisa em si, mas na perspicácia com que o autor extrai algo dessas narrativas”.[6]

---

[4] Ibid., p. 13.

[5] Ibid., p. 14.

[6] Ibid.

A história parcial, que é a ultima modalidade da História Refletida, compõe uma transição para a história universal filosófica. Pois ela assume um ponto de vista geral, um ponto de vista conceitual. Ele se relaciona ao conjunto da história de um povo.

> Mas quando a história refletida consegue alcançar pontos de vista gerais, deve-se observar que, se os mesmos são realmente autênticos, eles não constituem apenas o fio condutor externo, um ordenamento externo, mas a alma interior que dirige os acontecimentos e as ações. Como Mercúrio é o guia das almas, a idéia, na verdade, é que conduz os povos e o mundo e é o espírito, sua vontade mais racional e mais necessária, que dirigiu e dirige os acontecimentos mundiais.[7]

Por fim, o ultimo gênero da História compreende a História Filosófica. Este gênero precisa de uma justificação, o que já o diferencia dos gêneros anteriores. Dessa forma a História Filosófica significa a observação refletida. Hegel nesse gênero faz um apelo ao ato de pensar. "Não podemos jamais abandonar o pensamento, pois é por meio dele que nos diferenciamos do animal".[8]

A História ocupa-se com o que é e o que foi, o seu grau de veracidade se dá quanto mais existem dados, ou seja, ela trata com o material. A Filosofia, diferentemente, dedica-se à especulação sem considerar o que realmente existe. Nesse sentido a Filosofia fundamenta a contemplação da história, traduzindo assim a idéia de que a razão governa o mundo, por conseguinte, a História Universal é um processo racional.

> É que quando não se traz para a História Universal o pensamento, o conhecimento da razão, então dever-se-ia, pelo menos, ter a crença real e insuperável de que a razão está na história que o mundo da inteligência e da vontade consciente não está entregue ao acaso, porém deve-se mostrar à luz da idéia que se conhece.[9]

O princípio do desenvolvimento do curso da História Universal se dá no sentido de que toda mudança ocorrida no decorrer da História é

---

[7] Ibid., p. 16.

[8] Ibid.

[9] Ibid., p. 17.

caracterizada como um processo que tem como fim a perfeição. Isso ocorre a nível do espiritual, pois no campo da natureza as transformações mostram que ocorrem em um ciclo que está sempre se repetindo. “Apenas as transformações no campo do espiritual surge o novo”.[10]

O fenômeno do espiritual, no caso do homem, demonstra a capacidade real de transformação, essa transformação sendo para algo melhor, Hegel chama isto de impulso de *perfectibilidade*. Sendo este o princípio que legitima a transformação. No entanto, este princípio é quase tão indefinível quanto a transformação em geral e ela não possui um alcance objetivo.

Hegel também faz referência ao princípio da evolução. Este que envolve uma determinação interior, “uma pressuposição efetiva que luta para se realizar”.[11] Essa determinação encontra sua existência real no espírito. O Espírito que possui a história universal como palco de suas realizações. A evolução também refere-se aos objetos orgânicos.

O Espírito faz a passagem de sua determinação para sua realização mediante a consciência e a vontade. Dessa forma o Espírito sempre está em luta consigo mesmo, e a evolução é esta luta. Esta luta é do espírito contra ele próprio, se constituindo em algo difícil, árduo e infinito para o espírito.

> Dessa maneira, a evolução não é uma mera eclosão incoerente e sem conflito, como na vida orgânica, mas trabalho duro e ingrato contra si mesmo. Ademais, ela não é apenas o lado formal da evolução em geral, mas a produção de um fim de conteúdo determinado. Tal fim, nós o definimos desde o início: é o espírito e, decerto, conforme a sua essência, o conceito de liberdade. Esse é o objeto fundamental. Por isso, ele é, também, o princípio diretor da evolução, o que lhe dá sentido e importância (como, na história romana, Roma é o objeto e, portanto, o fio condutor na observação dos fatos).[12]

A História Universal é dividida em estágios. O primeiro estágio consiste na imersão do Espírito no natural, já o segundo estágio consiste no avanço em direção à consciência de sua liberdade e o terceiro

[10] Ibid., p. 53.
[11] Ibid.
[12] Ibid., p. 54.

estágio, na elevação da liberdade, que no momento anterior, estava num nível particular à universalidade, à consciência de si e ao sentimento de sua própria espiritualidade. "A história universal representa, pois, a marcha gradual da evolução do princípio cujo conteúdo é a consciência da liberdade".[13]

Segundo Hegel, a reflexão filosófica acerca da História só tem início quando ela racionalmente começa a entrar na existência mundial. Não enquanto ela é apenas uma possibilidade, mas quando aparece na consciência, na vontade e na ação. Para ele não pode ser objeto da história enquanto existir ignorância do espírito e da liberdade, portando das leis. Nesse sentido, a liberdade só poderá existir no saber e no querer de objetos universais, como o direito e as leis, quando houver o Estado. Somente o Estado poderá garantir esta liberdade.

A História Universal lida com a idéia do Espírito, com a sua manifestação, por isto, vale salientar que ao percorrer o passado, nela só se lida com o presente. Pois a Filosofia só lida com o verdadeiro, conseqüentemente, com o presente. Isto ocorre da seguinte maneira: na Filosofia tudo que faz parte do passado é resgatado porque a idéia é sempre presente e o espírito é imortal. Não existindo passado nem futuro, mas apenas o agora.

Hegel fará uma divisão da História Universal. Assim ele divide a história do Mundo Oriental, do Mundo Grego, do Mundo Romano e do Mundo Germânico. No entanto, para se compreender esta divisão se faz necessário observar o Estado, pois é neste onde há a vida geral do Espírito.

A relação do Mundo Oriental começa pela organização estatal. Ela tem como princípio mais próximo, a substancialidade do fator moral. Segundo Hegel, as determinações morais exprimem-se em leis, a vontade subjetiva é governada pelas leis como se fosse um poder exterior. Dessa forma não existe a atitude moral, a consciência e a liberdade formal. As leis são executadas apenas de forma exterior constituindo-se em direitos de coerção. A constituição é uma teocracia, pois na lei o homem não reconhece o seu próprio querer, mas sim o que lhe é totalmente estranho. Hegel sistematiza o Mundo Oriental em: China, Índia, o Budismo, Pérsia, Síria e Ásia Menor semita, Judéia, Egito e a passagem para o mundo grego.

[13] Ibid., p. 55.

Para Hegel, só podemos encontrar a verdadeira ascensão e o real renascimento do espírito na Grécia. Ele divide a História Grega em fases: a primeira compreende à formação da real individualidade, a segunda é aquela de sua autonomia e de sua prosperidade na vitória exterior, no contato com o povo histórico mais antigo e a terceira é aquela dos períodos de decadência, no encontro com o instrumento seguinte da História Universal. Hegel sistematiza o Mundo Grego em: os elementos do espírito grego, as configurações da bela individualidade, as guerras com os persas, Atenas, Esparta, A guerra do Peloponeso, O Império Macedônio, o declínio do espírito grego.

A terceira parte que compreende a divisão da história universal proposta por Hegel é o Mundo Romano. "[...] é o mundo romano, escolhido para derrotar e prender os indivíduos morais, e para reunir todos os deuses e todos os espíritos no panteão da hegemonia mundial, com o fim de torná-los um universal abstrato".[14] Dessa forma, o Princípio romano reprimia toda espontaneidade. O Estado Romano tem por finalidade que os indivíduos sejam sacrificados em sua vida moral em função dele, acabando assim com a naturalidade do espírito, que então, se transforma em fatalidade. Para Hegel, só a partir desse sentimento que "poderia sobressair o sublime e livre espírito no cristianismo".[15] O Mundo Romano é sistematizado da seguinte forma: Roma até a segunda Guerra Púnica, Roma da Segunda Guerra Púnica ao Império, Roma no período do Império, o Cristianismo e O Império Bizantino.

O último momento que compreende a divisão da história universal é o Mundo Germânico-Cristão. Este se refere ao espírito do mundo moderno, o seu fim está na realização da verdade absoluta como a infinita autodeterminação da liberdade. Seu conteúdo é a própria forma absoluta.

> O fundamento da liberdade espiritual, o princípio da reconciliação, foi colocado nas almas ingênuas e incultas desses povos. Foi dada a eles a tarefa de abranger, a serviço do espírito universal, o conceito da verdadeira liberdade como substância religiosa, e produzir livremente no mundo da autoconsciência.[16]

[14] Ibid., p. 239.
[15] Ibid.
[16] Ibid., p. 291.

Sua sistematização acontece da seguinte maneira: Os elementos do Mundo Germânico Cristão, A Idade Média, A arte e a Ciência como dissolução da Idade Média e o Tempo Moderno.

Os germanos, diferentemente do outros povos, gregos e romanos, começam por se lançar ao exterior, dessa forma, eles subjugam os Estados gastos e decrépitos dos povos cultos. Só depois começam o seu desenvolvimento, sendo influenciados pela cultura, pela religião, pela constituição estatal e pela legislação de outros povos. Dessa forma sua formação se dá pela assimilação do alheio, sua história é uma interiorização e uma relação consigo mesmo.

Em Hegel, segundo Danilo Marcondes, devemos compreender que há um comprometimento com a idéia de progresso humano, este progresso é sempre avaliado de um ponto de vista dos que o alcançaram, de um ponto de vista específico. A reflexão filosófica parte de um exame do processo de formação da consciência. Tal consciência deve ter uma postura crítica diante da situação histórica. Assim, entendendo os processos históricos, para então poder superar a consciência de seu tempo.

> O progresso da consciência é um produto da evolução histórica, cujo sentido só será conhecido no 'fim da história' pelo filósofo que interioriza este devir em seu pensamento. Hegel estabelece um paralelo entre a consciência individual e o espírito [*Geist*] que, em termos mais contemporâneos, poderíamos denominar 'Cultura'.[17]

Deve-se compreender que a essência do Espírito é a atividade. Só mediante a atividade é que se poderão concretizar as potencialidades do espírito. Assim, tornando-se seu próprio feito, seu próprio trabalho, seu próprio objeto. Nesse sentido pode-se dizer que o sujeito é a sua própria ação. Dessa forma, a história surge como autodesenvolvimento do Espírito. E, o homem histórico a quem Hegel se refere, é aquele em que nele se concentram as potencialidades de seu tempo, na determinada situação histórica que ele está inserido. Alexandre, o Grande; Cesar, Cromwell, Napoleão, são exemplos de homens de seu tempo.

> Nossos conceitos gerais apreendem este universal como o sujeito efetivo da história, de modo que, por exemplo, a história da humanidade não é a vida e as batalhas de Alexandre, o Grande;

[17] DANILO MARCONDES, Iniciação à filosofia da história: dos pré-socráticos a Wittgenstein, p. 220.

> de Cesar, dos imperadores germânicos, dos reis franceses, dos Cromwells, dos Napoleões, mas a vida e a as batalhas daquele universal, sob diferentes disfarces, através das várias totalidades culturais.[18]

O indivíduo não é o verdadeiro sujeito da história, mas sim o universal. Para Hegel o conteúdo verdadeiro é a realização da autoconsciência de liberdade, que não dá pelos interesses, necessidades e ações do indivíduo. E o que caracteriza a essência deste universal, que é o verdadeiro sujeito da história, é a liberdade, pois todas as qualidades do espírito só existem mediante a liberdade. Segundo Herbert Marcuse: "Discutimos estas qualidades, e vimos que a liberdade leva à auto–segurança da completa apropriação; que o Espírito Livre se possui e se conhece no mundo como sua propriedade".[19]

A História é movimento da Idéia, pois a Idéia desenvolve-se no espaço e no tempo. Quando a Idéia desenvolve-se no espaço é a Natureza e quando ela desenvolve-se no tempo é o Espírito. Então podemos dizer que o desenvolvimento do Espírito é a História. Este desenvolvimento é regido pela razão, que é um processo construído por meio dos indivíduos. Não acontecendo por necessidades naturais e não apresentando um desenvolvimento contínuo e unilinear.

O indivíduo histórico tem como meta o progresso na autoconsciência da liberdade, da maneira que ele não será guiado pelas necessidades e interesses pessoais. A sua consciência não está voltada para seus interesses pessoais. Dessa forma superam o nível das contingências criando novas formas de vida. Suas ações originam-se em interesses pessoais que, nesses casos, se identificam com o universal superando o interesse de grupos particulares.

São esses indivíduos históricos que governam o progresso da história, pois seus interesses necessariamente são iguais com o interesse particular do sistema de vida vigente. Esses indivíduos pertencem a uma época onde ocorrem vários conflitos entre os deveres, leis, e direitos existentes e reconhecidos, como também, potencialidades inexistem, contra, e mesmo destroem, os fundamentos e a existência do sistema. Para Herbert Marcuse:

---

[18] HERBERT MARCUSE, Razão e Revolução: Hegel e o advento da Teoria Social, p. 211.

[19] Ibid.

> Estas potencialidades aparecem ao indivíduo histórico como alternativas para o exercício do seu poder específico, envolvendo embora um 'princípio universal' na medida em que significam a escolha de uma forma de vida mais alta que amadurecera dentro do sistema estabelecido. Os indivíduos históricos antecipam, assim, o passo subseqüente necessário... o progresso que o seu mundo tem que conquistar. Aquilo que desejaram e porque lutaram era a 'verdade mesma de sua época, do seu mundo'. Agiram com a consciência das 'exigências' da época, e do que estava maduro para o desenvolvimento.[20]

Estes indivíduos históricos não são sujeitos da História. Eles são executores da vontade da História, pois são reféns de uma necessidade mais alta, sendo desta maneira, instrumentos do progresso histórico.

Segundo Hegel o Espírito do mundo é o sujeito último da História. Suas paixões, traduzem o interesse da liberdade e da razão. Eles não existem separados desta realidade, pois eles se efetivam através destes agentes e destas funções. O Espírito do mundo atua acima dos indivíduos "sob a forma de um poder anônimo irresistível".[21] Todas as transições ocorridas na História Universal têm origem nesta força objetiva.

Daí surge a Astúcia da Razão que compreende o sacrifício que os indivíduos fazem. Dessa maneira ela põe as paixões a seu dispor. Os indivíduos morrem e fracassam, no entanto, a idéia triunfa e é eterna. Segundo Herbert Marcuse :

> Os indivíduos levam uma vida infeliz, trabalham, arduamente, e morrem; entretanto, embora jamais realizem seus desígnios, seu sofrimento e seu fracasso são os meios mesmos de sustentação da verdade e da liberdade. Um homem jamais colhe os frutos do seu trabalho; eles sempre ficam, para as gerações futuras. As paixões e os interesses do indivíduo não se apagam, porém: são os dispositivos que amarram os homens ao serviço de um poder superior e de um interesse superior.[22]

O Espírito do mundo luta para efetivar a liberdade, e isto será assegurado no Estado, sendo considerado aqui como institucionalizado. No

[20] Ibid., p. 214.
[21] Ibid., p. 215.
[22] Ibid.

entanto, não é papel da Filosofia da História discutir a idéia de Estado, mas sim discutir as diversas formas históricas concretas da idéia de Estado.

Hegel aborda isto quando sistematiza os períodos históricos do desenvolvimento da liberdade na História Universal. Como vimos antes: o Mundo Oriental, o Mundo Grego, o Mundo Romano e o mundo Germano-cristão. Segundo ele, no primeiro período da história, o homem pode ser considerado um Déspota e não um homem livre. A consciência de liberdade terá origem entre os Gregos, que por este motivo foram livres. Já para os Romanos haviam alguns homens livres. Somente as nações Germânicas que sofrem influência do Cristianismo, são capazes de atingir a consciência de que o homem, como homem é livre e que somente a liberdade do Espírito é que constitui a sua essência.

Estado enquanto organização social universal é a representação máxima e última que garante o pleno desenvolvimento das particularidades substanciais, ou seja, em cada parte o todo se apresenta, e simultaneamente, estão inter-relacionados racionalmente com o objetivo de realizar no mundo o bem estar e a liberdade dos indivíduos racionais e livres.

Dessa forma Hegel vê no Estado em si um Espírito, que, no âmbito mundial, está como um indivíduo estaria em um suposto estado de natureza. Um povo que ainda não é Estado, ou seja, ainda não objetivou a Idéia presente em sua organização, não representa uma potência absoluta sobre a Terra. A soberania, quando alcançada, existe em função de seu bem-próprio, o que não pode ser modificado, por exemplo, em um tratado internacional entre nações.

Dentro do sistema hegeliano o domínio do Espírito divide-se em Espírito Subjetivo que é composto pela Antropologia, Fenomenologia do Espírito e a Psicologia, pelo Espírito Objetivo que é composto pelo Direito Abstrato, Moralidade Subjetiva e pela Eticidade (Família, Sociedade Civil e Estado) e pelo Espírito Absoluto que por sua vez é composto pela Arte, Filosofia e Religião.

A História está no âmbito do Espírito Objetivo pois ele é o meio de desenvolvimento do Direito público interno, do Direito público externo e da História Mundial.

Hegel percebeu que a história estava progredindo no sentido de permitir que a liberdade e a igualdade essenciais dos homens se tornassem gradualmente reconhecidas. Concomitantemente a isto,

percebe-se que as desigualdades e limitações particulares de tal igualdade e liberdade vão desaparecendo. Deve-se deixar claro que isto é possível, pois há um progresso histórico que tende à universalização, e que é precedido pelo progresso no pensamento.


CÓPIA NÃO AUTORIZADA É CRIME
ABDR
RESPEITE O DIREITO AUTORAL
EDITORA AFILIADA


ABEU
Associação Brasileira
das Editoras Universitárias


CE
Clube dos Editores do RS


ediPUCRS
www.pucrs.br/edipucrs